

José M. Martínez y
Pablo Martínez Vila

ABBA, PADRE

Teología y Psicología de la oración.
El Padrenuestro



colección

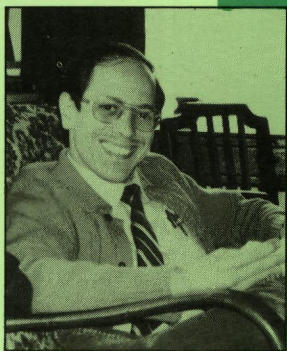
andamio



José M. Martínez

Reconocido líder evangélico español, ha sido pastor de una gran iglesia (c/ Verdal) en Barcelona durante treinta años. En la actualidad preside la Comisión de Teología de la Alianza Evangélica Española y el Centro Evangélico de Estudios Bíblicos (CEEb) de Barcelona, en el que también es profesor.

Es autor de varios libros, entre ellos: *Hermenéutica Bíblica*; *Job, la fe en conflicto*; *Ministros de Jesucristo* (2 vols.) y *Por qué aún soy cristiano*.



Pablo Martínez Vila

El Dr. Pablo Martínez Vila ejerce como médico-psiquiatra desde 1979. Realiza, además, un amplio ministerio como consejero y conferenciante en España y muchos países de Europa. Muy vinculado con el mundo universitario, ha sido presidente de los Grupos Bíblicos Universitarios durante ocho años. Es miembro del Consejo directivo del London Institute for Contemporary Christianity así como de la Comunidad Internacional de Médicos Cristianos.

ABBA, PADRE

**Teología y Psicología de la oración.
El Padrenuestro**

La sección de libros sobre la oración es el estante más nutrido de cualquier librería evangélica. Mucho es lo que se ha escrito y desde muchos aspectos. Con todo, no dudamos en afirmar que la presente obra es algo diferente, totalmente nuevo y distinto.

La magistral presentación de la oración en su perspectiva bíblico-teológica del conocido escritor *José M. Martínez*, se complementa con un enfoque inédito del *Dr. Pablo Martínez Vila*, que, hasta donde sabemos, no existe en ningún idioma: la oración en su perspectiva psicológica.

En la obra se abordan cuestiones tan cruciales y sugestivas como:

- ¿Por qué orar si Dios lo sabe ya todo?
- ¿Contesta Dios siempre nuestras oraciones?
- La oración según los temperamentos.
- Los problemas emocionales y la oración.
- Valor terapéutico de la oración.
- La oración, ¿ilusión psíquica?
- La oración cristiana ante las formas orientales de meditación.

Un libro excepcional que sin duda ha de hacer un gran bien espiritual a quien lo lea.



Clasifíquese: ORACIÓN
Ref. 22.35.33 — ISBN 84-7645-383-3

ABBA, PADRE

ABBA, PADRE

Teología y psicología de la oración

JOSÉ M. MARTÍNEZ
PABLO MARTÍNEZ VILA

Los autores ceden los beneficios que puedan obtenerse de la venta de este libro en favor de la obra de evangelización de los Grupos Bíblicos Universitarios (GBU) en España.



Índice

Prólogo	9
----------------	---

PRIMERA PARTE

La oración en su perspectiva bíblico-teológica

Preámbulo	15
I. Observaciones preliminares	19
II. La oración a la luz del testimonio bíblico	25
–Naturaleza de la oración cristiana.	
III. Requisitos fundamentales de la oración	35
IV. La oración y el Espíritu Santo	59
V. El poder de la oración	71
VI. Preguntas y objeciones	77
–Un Dios tan grande como el revelado en la Biblia ¿va a interesarse por mí? –¿Por qué orar si Dios ya conoce nuestras necesidades? –La oración ¿no fomenta la pasividad? –La oración carece de sentido en un mundo regido por leyes naturales –¿Puede la oración cambiar la voluntad de Dios?	
VII. La práctica de la oración	91
–La oración individual –Dificultades de la oración individual –Ayudas para la oración –La oración comunitaria.	

Libros CLIE
Galvani, 113
08224 TERRASSA (Barcelona)

ABBA, PADRE

© 1990 por J.M. Martínez y Pablo Martínez Vila

Depósito Legal: B. 22.207-1990
ISBN 84-7645-383-3

Impreso en los Talleres Gráficos de la M.C.E. Horeb,
E.R. nº 265 S.G. –Polígono Industrial Can Trias,
c/ Ramón Llull, s/n– 08232 VILADECALLS (Barcelona)

Printed in Spain

ex libris eltropical

SEGUNDA PARTE

La oración en su perspectiva psicológica

Nota introductoria	119
VIII. Oraciones distintas para personas distintas.	
La oración según los temperamentos...	121
–Nuestro temperamento –Introversión y extraversión	
–Las funciones psíquicas –Tipo pensamiento –Tipo Sentimiento –Tipo Intuición –Tipo Sensación –Conclusiones: aplicación práctica a la vida de oración	
–Nuestro temperamento, ¿enemigo o aliado?	
IX. Venciendo dificultades: Los problemas emocionales y la oración	141
El papel de la personalidad: Nuestro pasado y nuestro inconsciente –Problemas en el curso de la oración	
–«Mi problema es empezar»: personalidades perfeccionistas y depresivas –«No siento a Dios cerca»: ¿Hipocondríacos espirituales? Sentir a Dios y el sentido de Dios –«No quiero ser hipócrita al orar»: idealismo y realidad –«No logro concentrarme»: el carácter ansioso o nervioso –«Malos pensamientos en la oración»: personalidad obsesiva –La dificultad de orar en público –Recomendaciones prácticas	
–Problemas en el contenido de la oración: Los ingredientes de la oración equilibrada –Adoración-alabanza –Confesión –Petición –Intercesión	
–Sus desequilibrios, ¿señal de problema emocional? –Jeremías: claroscuros en la oración de un profeta.	
X. Valor terapéutico de la oración: La oración, una relación de amor	169
La oración como terapia existencial: la sed de Dios y el sentido de la vida –La oración como proceso terapéutico. Proporciona: Intimidad –Liberación: descanso, fuerzas nuevas. Valor psicológico de la confesión –Luz y clarividencia –Cambio.	

XI. La oración: ¿Ilusión psíquica? Apologética de la oración. Un enfoque psicológico	197
El argumento de la autosugestión: «Tú te convences a ti mismo». ¿La fe, una aspirina? –El argumento conductista: la oración, una respuesta condicionada	
–El argumentos psicoanalítico: la oración, una ilusión infantil.	
XII. ¿Todas las oraciones iguales? La oración cristiana ante las formas orientales de meditación	219
Sus diferencias: propósito, medios y marco. La conciencia reflexiva, clave de la oración	
–Influencia actual del neoplatonismo en el concepto de espiritualidad. La oración como éxtasis	
–Los cristianos ante el yoga, la Meditación Transcendental y las Psicologías Transpersonales	
–La unión de Psicología y orientalismo: su influencia en los creyentes –Distinción entre lo mágico y lo místico.	

TERCERA PARTE

El Padrenuestro

Prefacio	237
Introducción	239
Observaciones sobre el texto –Estructura –La grandeza de la oración modelo.	
La invocación: «Padre nuestro que estás en los cielos...»	245
Primera petición: «Santificado sea tu nombre»	257
Segunda petición: «Venga tu reino»	269
Esencia del reino de Dios –La participación en el reino –El advenimiento del reino en nuestra vida.	

Tercera petición: «Hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra»	281
Naturaleza y alcance de la voluntad divina	
-¿Se cumple o no la voluntad de Dios?	
-Actitudes ante la voluntad de Dios.	
Cuarta petición: «El pan nuestro de cada día dánoslo hoy»	295
Significado de la petición -La importancia del pan	
-El alcance de la petición -Implicaciones.	
Quinta petición: «Y perdónanos nuestras deudas como también nosotros perdonamos a nuestros deudores»	309
Nuestros pecados -«Como nosotros perdonamos»	
Sexta petición: «Y no nos metas en tentación, mas líbranos del mal»	323
La experiencia de la tentación	
-La liberación del malo.	
La Doxología. «Porque tuyo es el reino, el poder y la gloria, por todos los siglos. Amén»	337

Prólogo

La palabra de Dios y la oración son las dos alas que, en perfecto equilibrio, permiten que el creyente vuele tan alto como el cielo y se mueva con soltura en el mundo de los hombres. En la primera escuchamos la voz de Dios; en la segunda hablamos con Dios. La vida espiritual en plenitud depende de una dedicación por igual a la lectura y a la oración. Mantener este equilibrio en un mundo confuso, inmersos en la complejidad de nuestra propia experiencia de la vida, es nuestro deber y privilegio. No es en absoluto fácil y quien suscribe estas breves líneas lo sabe muy bien.

En mis años de estudiante, en la universidad de Cambridge, descubrí el poder de la oración. En casa, durante las vacaciones, pasé todos mis ratos libres en oración. En la Facultad, nos reuníamos constantemente para orar: largas horas, intensas luchas, veladas inolvidables dedicadas a la oración. Devoraba cuantos libros sobre la oración caían en mis manos. La oración vino a ser la fuerza motriz de toda mi vida creyente. Viví en y para la oración.

Acabada la carrera me trasladé a España con el fin de ayudar en el establecimiento de una obra estudiantil en la Complutense de Madrid. La poca experiencia de la juventud, el agotamiento físico y mental de una intensa -excesiva- actividad minaron paulatinamente la vida de oración. A los tres años, el cansancio y el stress

acabaron hundiéndome en una depresión que hubo de durar casi un lustro. El Dios que antaño oía mis oraciones se había vuelto enemigo implacable de mis ilusiones y esperanzas. La oración era imposible. La presencia de Dios me aterraba; la Palabra de Dios hería mi conciencia lacerada. Mi alma se sumió en una larga y oscura noche de desesperación.

Veinte años después, tras un proceso lento de renovación y crecimiento no exento de lucha y frustración, me pongo a escribir el prólogo de un libro que ilumina un tema tan vital y apasionante como complejo y difícil. A este privilegio acompañan tres motivos de gratitud y al placer de la amistad se añade el beneficio de la sabiduría de sus autores.

En primer lugar, el libro descansa en una sólida base bíblica. El planteamiento de José M. Martínez tiene como trasfondo la teoría y la práctica de la oración en las Sagradas Escrituras. Enjundiosas y variadas citas, entre ellas no pocas de clásicos como Lutero y Calvino, apoyan la teología del autor; pero, ante todo, éste bebe en las fuentes bíblicas y a través de toda su exposición se respira el aire puro que emana de la misma Palabra de Dios. El lector encontrará aquí una verdadera teología de la oración y, en consecuencia, volverá una y otra vez a las fuentes de su fe.

En segundo lugar, el libro es razonable y radical. Pablo Martínez Vila vierte su saber profesional en unas páginas luminosas en las que cada lector se verá, sin duda, retratado. El enfoque del Dr. Martínez es equilibrado y práctico y sobre la base de una exposición amplia y completa de la Biblia, este autor construye con claridad y sencillez el complejo cuadro de una psicología de la oración. Las doctrinas de Freud y Jung

son tratadas con respeto crítico, y lo difícil y discutible es hecho claro y comprensible en bien de una sana espiritualidad.

En tercer lugar, el presente libro deleita instruyendo. A la claridad conceptual y amplitud de horizontes se añade un elemento sumamente positivo: una prosa pulcra y limpia, y un estilo exento de toda afectación.

El broche de oro de la primera parte del libro lo constituye la tercera, un brillante comentario sobre la oración del Padrenuestro. En él confluyen las dos corrientes que sostienen el argumento de su autor: teoría y praxis, teología y vida en las palabras sublimes del Señor.

La segunda parte del libro aporta una ayuda inestimable al perplejo y a veces acomplejado practicante de la oración. Según su autor, en la oración no sólo entramos en comunión con Dios, sino también aprendemos a descubrirnos a nosotros mismos. La oración enriquece y alecciona a quien la ejerce.

Un apunte final antes de recomendar la lectura de un libro que sin duda ha de hacer un gran bien espiritual. El lazo humano que ejemplifica como ninguno la relación del orante con su Dios es el que une a un padre con su hijo. José M. Martínez, padre, desarrolla la teología de esta relación con finura y claridad. Pablo Martínez, hijo, analiza con profundidad las implicaciones de la relación paterno-filial para una psicología de la oración. Ambos autores, padre e hijo, colaboran en este libro, y su entrañable amistad y mutuo respeto informan y revalidan el hermoso tema que juntos nos ofrecen.

Valladolid
—S. STUART PARK, MA, PhD
Presidente de los GBU de España

Primera Parte

LA ORACIÓN
EN SU PERSPECTIVA BÍBLICO-TEOLÓGICA

José M. Martínez

Preámbulo

La oración, latido del alma, hálito del creyente, movimiento del corazón, nuestra defensa, fuente de poder, el ejercicio más distinguido de la fe... Con estas expresiones y otras semejantes se ha tratado de enfatizar la importancia de la plegaria, su carácter de necesidad vital en la experiencia del espíritu piadoso. Y debemos admitir que tal énfasis no debe atribuirse a la apreciación subjetiva de determinados autores cristianos. Es resultado del relieve que la oración tiene tanto en la enseñanza bíblica como en la historia del pueblo de Dios.

Curiosamente, y de modo inexplicable, la oración apenas ha sido objeto de estudio teológico serio. Abundan los libros de tipo devocional sobre el tema, algunos muy valiosos; pero escasean las obras que lo analicen con adecuada amplitud en su perspectiva bíblico-teológica.

Los reformadores del siglo XVI, además de ser «hombres que oraron» (K. Barth), escribieron sobre la oración, pues ésta vino a ser para ellos «parte esencial de la teología» (De Quervain). Lutero, para quien orar era «la obra de la fe», se preguntaba: «¿Qué es la fe sino pura oración?». ¹ Aunque no sistematizó su pensamiento sobre la plegaria, no faltan páginas sabrosas relativas a ella en su producción literaria. Mención especial merecen su *Método sencillo de oración para un buen amigo* y su comentario sobre el Padrenuestro.

1. Cit. por H. Beintker, art. «Gebet» en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, VI, 1230.

Calvino, de modo más amplio, dedicó a la oración un extenso capítulo (el XX) de sus famosas *Instituciones*.

Estos trabajos y algunos otros pudieron haber sido el principio de estudios más exhaustivos; pero, deplorablemente, no fue así. En tiempos posteriores la oración quedaría relegada al campo de la liturgia y sólo tangencialmente aparecería en algunos tratados de Teología. En nuestro tiempo, cuando proliferan estudios sobre las más variadas cuestiones, la oración sigue siendo la «cenicienta» de la familia teológica y es limitadísimo el número de obras enjundiosas que se ocupen de ella.

Esta limitación se observa no sólo en la literatura evangélica en lengua española, sino también en lenguas anglosajonas y germánicas. C.W.F. Smith, en la bibliografía que inserta al final de su artículo sobre la oración (Prayer) en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, (vol. III), deja constancia del hecho: «Los libros sobre la oración bíblica son notoriamente escasos». Ilustración de esta realidad puede ser el libro *A Handbook of Christian Theology* (Manual de Teología Cristiana), editado por Fontana Books. En él se estudian ciento tres temas, pero entre ellos no aparece la oración. Análoga aseveración puede hacerse respecto a obras en alemán. R. Mössinger añadió a su libro *Zur Lehre des christlichen Gebets* (Hacia la enseñanza de la oración cristiana) el siguiente subtítulo: «Pensamientos sobre un tema descuidado de la teología evangélica»; y S. Liebschner, en una conferencia de teólogos evangélicos alemanes celebrada en 1981, llamaba la atención respecto al déficit en la enseñanza relativa a la oración en la literatura teológica.² Sólo algunos autores de nuestro siglo, entre ellos Forsyth, Kähler, Brunner y Guardini, han incorporado la oración con cierta amplitud y profundidad en sus obras. Aparte de estas excepciones, casi todo es vacío o superficialidad.

2. «Die Lehre vom Gebet als Testfall der christlichen Gotteslehre», *Wer ist das – Gott?*, ed. por H. Burkhardt.

Esta anomalía es perniciosa. La falta de una sólida base bíblico-teológica puede dar lugar a conceptos erróneos de la oración y, como consecuencia, a experiencias de frustración. La oración será estimulante y fructífera en la medida en que el orante comprenda su verdadero significado y naturaleza, sus requisitos, su poder, sus problemas y la solución a los mismos.

Éste es el motivo por el que nos hemos decidido a aportar nuestro modesto trabajo con miras a que se ensanche el camino –hasta ahora asaz estrecho– del estudio sobre la oración, y con la esperanza de que ese ensanchamiento contribuirá a una comprensión más clara y una práctica más eficaz de la plegaria cristiana.

Observaciones preliminares

La oración es la forma más elemental de la experiencia religiosa. *El creyente siente necesidad de acercarse a Dios*, bien sea para adorarlo, bien sea para presentarle sus necesidades y pedir su ayuda. Como Jan Milic Lochman ha afirmado con gran precisión: «La oración es el factor vital de la fe. El creyente ora. El orante cree.»¹

Aun en las religiones ajenas a la revelación bíblica, la oración ha constituido siempre un elemento esencial. A veces, sobre todo en tiempos primitivos, ha aparecido combinada con la magia, aunque no hasta el punto de confundirse con ella. Mediante ésta se expresa un deseo, bueno o malo, en forma de bendición, maldición o juramento, y se espera que el deseo se cumpla por la fuerza intrínseca de la fórmula mágica, independientemente de la intervención de un ser sobrenatural. La oración, en cambio, aun en sus formas más rudimentarias, siempre va dirigida a un ser superior, divino, capaz de controlar las fuerzas de la naturaleza y de contestar la petición que le ha sido hecha. Característica de esta oración es, por lo general, su carácter marcadamente antropocéntrico. El hombre se dirige a la divinidad para asegurar su protección y recabar beneficios temporales. Únicamente algunas minorías, en momentos de mayor sensibilidad moral, como sucedió en Grecia por la influencia de algunos de sus

1. J.M. Lochman, *Unser Vater*, Gütersloher. 1988, 12

filósofos, usaron la oración en demanda de auxilio espiritual que les librara de vicios y pasiones y les capacitara para practicar la virtud.

También en determinados lugares y momentos históricos, aparece la oración entreverada con elementos místicos. Frecuentemente éstos son tan predominantes que la oración apenas resulta perceptible o desaparece por completo. Ejemplos de ello los hallamos, tanto en las religiones orientales —hinduismo y budismo—, como en la mística griega que, preludiada por las doctrinas órficas y la filosofía platónica, transforma la oración en un ascenso escalonado del alma, desde el mundo transitorio a la unificación con lo imperecedero. Exponentes de este tipo de misticismo podemos encontrarlos en los cultos místicos y en la sabiduría hermética. Reminiscencias de esta concepción de la relación humana con lo divino reaparecerían, aunque con las lógicas modificaciones, en la mística cristiana de siglos posteriores.

Con su gran diversidad, la historia de las religiones pone de manifiesto la conciencia que el hombre tiene de sus limitaciones y de su necesidad de Dios. De esa conciencia ha surgido la plegaria con dimensión de universalidad. No es de extrañar que ante el hecho de que los seres humanos oran «en todos los pueblos», se atreviera Tertuliano a pronunciar su famosa, aunque discutible exclamación: *O testimonium animæ naturaliter christianæ!* ¡Oh, testimonio del alma, cristiana por naturaleza!

Sin embargo, cuando los conceptos relativos al hombre y a Dios han evolucionado hasta alcanzar posiciones netamente humanistas y secularistas, la oración ha perdido su razón de ser y ha sido desechada, e incluso ridiculizada. Ya en el antiguo mundo griego menudearon parodias bufonescas, como algunas de las comedias de Aristófanes, en las que la oración a los dioses era objeto de chanza. Más tarde, como señala Joachim Jeremias, «fue la filosofía la que se encargó de enterrar la oración. La escuela estoica contribuyó notablemente a desarraigar la fe en Dios. Séneca pone a los dioses y a la

naturaleza en el mismo plano. ¿Tiene algún sentido rezar a la naturaleza? “¿Qué sentido tiene elevar las manos al cielo?... Dios está en ti”». ² No fue más positivo el epicureísmo. Y tampoco los cultos místicos contribuyeron a que la oración recuperase el lugar perdido.

El advenimiento y la expansión del cristianismo cambiaron radicalmente la situación y la oración se convirtió en práctica generalizada, aunque su calidad no siempre estuviera a la altura de una fe genuinamente cristiana. Pero no mantendría indefinidamente un lugar indiscutido. El racionalismo y el positivismo resucitaron viejas objeciones. Partiendo de la negación de la personalidad de Dios, se llegó a la lógica deducción de que toda oración es irracional, sin otro efecto que el subjetivo que se produce en la mente del orante. Influyó en el arraigo de esta convicción negativa el menosprecio de Kant —pese a su teísmo— hacia la práctica de la plegaria, por considerarla antifilosófica. No menos negativa fue la teología de Schleiermacher, teñida de panteísmo. En su opinión, toda idea de que podamos influir en Dios debe ser firmemente rechazada. «La única actitud ante el Altísimo que nos es permitida es o gratitud o resignación. Puede haber gratitud por otorgamientos pasados y simple aceptación de todo lo que está determinado para nosotros; pero la Iglesia no debe introducir ninguna petición en sus oraciones.» ³

Lo pretendidamente superfluo de la oración sería enfatizado por un ateísmo arrogante, convencido de que es depositario exclusivo de la verdad científica. Para Marx la oración era una evasión. Para Freud, una ilusión compensatoria. En nuestros días piensan muchos que el progreso formidable en los campos de la Astronomía, la Física, la Biología, la Antropología, etc., hace innecesaria la «hipótesis de Dios». Con

2. J. Jeremias, *Abba, el mensaje central del NT*. Sígueme, 1981, 75.

3. Cit. por H.R. Mackintosh, *Types of Modern Theology*. Fontana, 1964, 94.

una concepción totalmente materialista del universo, puede darse a Dios por definitivamente muerto. Ante este hecho, ¿qué sentido puede tener la petición a un padre inexistente, simple proyección psicológica de un anhelo humano?

Hoy, tras la turbulencia causada por las teologías de la «muerte de Dios» y de un «cristianismo sin religión», diversos movimientos teológicos siguen desvirtuando el verdadero sentido de la oración, que frecuentemente queda reducido a simple meditación o, por el contrario, se transmuta en acción como efecto de una espiritualidad secular. En algunos casos es ambas cosas a la vez: reflexión y acción. Esto se observa, por ejemplo, en la Teología de la Liberación. Juan Luis Segundo define la oración como reflexión y apertura respecto a lo que Dios está haciendo en la historia. Postura análoga adopta Dorothee Sölle cuando habla de «oración política», refiriéndose más al compromiso político-social que a la adoración y la súplica. Para la teóloga alemana resulta imposible orar «en un mundo deshechizado ante un Dios que ya no puede ser concebido como un ser objetivamente situado frente a mí».⁴ «La oración sirve a la actual conciencia poscristiana como sucedáneo. Cuando el capitán del barco, en un momento de sumo peligro, dice: "Lo único que ahora podemos hacer es orar", se le escapa al capellán la exclamación: "¡A tal extremo hemos llegado!". El chiste muestra exactamente la situación del mundo moderno: Dios es colocado allí donde la inteligencia todavía no ha llegado; la oración sobrevive allí donde nada puede lograrse con nuestro poder. En lugar de la acción autónoma, profana, responsable de sí misma, en determinadas situaciones límite se coloca la oración como ilusión, como evasión, como acción sustitutiva de una actuación eficaz para la que falta el poder o la voluntad».⁵

Pero pese a la fuerte influencia de éstas y otras corrientes de pensamiento teológico, millones de creyentes en el mundo entero siguen dirigiéndose diariamente a Dios, con la misma convicción confesada por el salmista de antaño: «Tú oyes la oración» (Sal. 65:2). A esa persuasión han llegado por el conocimiento de la revelación divina depositada en las Sagradas Escrituras.

4. Cit. por Theo Sorg, *Wenn ihr aber betet*, Kreuz Verlag, 1973, 14.

5. D. Sölle. «Gebet», *Theologie für Nichttheologen*. Stuttgart, 1966, 102.

La oración a la luz del testimonio bíblico

Desde el principio aparece la oración en la Escritura como manifestación de una relación personal del hombre con Dios. Para el creyente Dios no es una abstracción filosófica; no es el «Absoluto» o el «Infinito». Es el creador y sostenedor del universo, pero es también un Dios personal que, en su soberanía, ha querido mantener un vínculo especial de relación con el ser por él creado a su imagen y semejanza.

Este hecho muestra la incomparable dignidad del hombre, criatura única en el mundo capacitada para vivir en comunión con Dios. En esa comunión habría de descubrir que el Creador es un Dios trascendente, pero no remoto ni indiferente, pues condesciende a un plano en el que el hombre puede encontrarle y hablarle. Tal posibilidad subsiste aun después de que el pecado arruinara moral y espiritualmente a la humanidad. El Dios de la Biblia no es solamente el Dios de la creación, sino también el Dios de la redención, de la reconciliación y de la comunión restaurada. Tras la caída de Adán, seguirá Dios hablando, en espera de respuesta humana. Y esta respuesta debe manifestarse no en palabras pronunciadas en situaciones esporádicas. Debe ser el testimonio de una relación persistente presidida por la confianza y la gratitud. No ha de limitarse a hablar a Dios; tiene que hablar con Dios, coram Deo, cara a cara con él.

En esa relación Dios toma la iniciativa. Es su palabra la que inspira las palabras de quien le escucha. Siempre la

oración en la Biblia tiene su origen en la palabra de Dios. Así se pone de manifiesto en la experiencia de los patriarcas, de los reyes y los sacerdotes, de los profetas y los sabios de Israel. Abraham oró, intercediendo por Sodoma, porque antes Dios se había manifestado a él como «el Juez de toda la tierra» (Gn. 18:25). Jacob suplicó la protección de Dios porque Dios había hablado a sus padres Abraham e Isaac y también a él mismo con promesas de bendición (G. 32:9-12). Moisés dialogó con Dios y oró a él osadamente porque Dios se le había revelado como el eterno YO SOY y como el Dios soberano que en su gracia redime a su pueblo (Ex. 3). Samuel fue un hombre de oración (1 S. 12:23) porque muy temprano en su vida oyó la voz de Dios y respondió: «Habla, Señor, que tu siervo oye» (1 S. 3:10). Fue la palabra de Dios y el testimonio histórico de su fidelidad lo que inspiró a David sus más bellos salmos, auténticas oraciones de alabanza y súplica. Lo mismo puede decirse del resto de los salmistas, de profetas como Jeremías y Habacuc, de figuras públicas como Daniel o de los autores sapienciales, quienes veían en la oración del justo –oidor y hacedor de la Palabra de Dios– algo en lo que Yahvéh se deleita (Pr. 15:8).

La palabra de Dios llegó a Israel por una doble vía de revelación: el oráculo directo y la historia. Lo que Dios había dicho a patriarcas, reyes y profetas y lo que Dios había hecho (el éxodo de Egipto, la conquista de Palestina, etc.) proporcionaron al pueblo escogido un conocimiento de Dios del que carecían los otros pueblos. Yahvéh no era una divinidad local, o regional entre otras, más o menos identificada con las fuerzas de la naturaleza, ideada a imagen y semejanza del hombre en sus sentimientos y reacciones. El Dios de Israel, único, es el Creador de cielos y tierra, todopoderoso, soberano, perfectamente justo y misericordioso. Es un Dios trascendente, pero también un Dios atento a cuanto acontece en el mundo. Su presencia y su intervención se hacen patentes en el acontecer histórico de todos los tiempos. En sus juicios retribuye a hombres y pueblos según su maldad; pero reitera

una y otra vez que es un Dios «lento para la ira y grande en misericordia». Su propósito predominante no es condenar, sino salvar. Ese propósito se expresa en una admirable declaración profética: «Deje el impío su camino y el hombre inicuo sus pensamientos y vuélvase a Yahvéh, el cual tendrá compasión de él, y a nuestro Dios, el cual será amplio en perdonar.» (Is. 55:7).

El conocimiento de este Dios animó a los israelitas piadosos a dirigirse a él en oración, reverentemente, pero también con una confianza viva, pues Dios era su «roca», su «amparo y fortaleza», su «luz» y su «salvación». En el Antiguo Testamento la oración tiene un elemento de lógica. Si Dios es quien es, si su revelación atestigua su poder y fidelidad, si invita a buscar su «rostro», a invocarle en el día de la angustia, el camino queda expedito para que el creyente se acerque a él y derrame en su presencia las cargas que oprimen su alma o la gratitud que le mueve a la alabanza. «Por eso orará a ti todo santo» (Sal. 32:6). Y lo hará con un fuerte convencimiento íntimo: «El Dios mío me oirá» (Mi. 7:7). No faltaban ejemplos históricos que alentasen esta confianza. Las experiencias de Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, Josué, Ana, Samuel, David, Ezequías, Elías, Jeremías y de muchos más atestiguaban la realidad de que Dios oye y contesta a quienes le invocan de veras (Sal. 145:18, 19).

Todo ello explica que la oración se convirtiese en Israel en práctica habitual, tanto a nivel individual como colectivo. En el transcurso del tiempo llegó a regularse con normas bien establecidas, entre ellas la de observar tres momentos diarios de plegaria. «Tarde, mañana y mediodía oraré y clamaré, y él oirá mi voz» (Sal. 55:17). Esta costumbre, que probablemente tuvo su origen como complemento de la recitación del *shema* judío (Dt. 6:4-7) dos veces al día («al acostarte y al levantarte» –v. 7), pudo degenerar –y de hecho degeneró– en práctica rutinaria en la experiencia de muchos judíos; pero también fue testimonio de la riqueza espiritual de no pocos espíritus piadosos. Recuérdese a Daniel, por ejemplo

(Dn. 6:10). De un modo u otro la oración vino a ser el signo más distintivo de la religiosidad judía. Como afirmara J. Herrmann, «escribir la historia de la oración en Israel equivaldría a escribir la historia del pueblo israelita».¹

Cuando en el avance histórico llegamos a los tiempos del Nuevo Testamento, advertimos el hondo enraizamiento que en la vida comunitaria de los judíos tuvo la oración, frecuentemente expresada en las formas litúrgicas usadas en la sinagoga. Se mantienen las horas prescritas para su práctica (Hch. 3:1) y aun entre los prosélitos de otros pueblos se celebran cultos de oración (Hch. 16:13). Sin embargo, lo que había de ser expresión genuina de piedad se trocó en muchos casos en mera recitación mecánica e incluso en abominable exhibición religiosa, en máscara de hipocresía que ocultaba las más sordidas intenciones (Mt. 6:5; 23:14).

Es en este contexto que las enseñanzas de Jesús y la práctica de la Iglesia apostólica relativas a la oración significan no sólo la recuperación de su verdadero sentido, sino un inmenso enriquecimiento.

Lo enseñado por Cristo es corroborado por su propio ejemplo. La oración ocupó un lugar de la máxima importancia en su ministerio. No es mucho lo que los evangelios nos dicen acerca de este aspecto de su vida; pero es suficiente. El Hijo se dirige al Padre con jaculatorias, de modo espontáneo, siempre que la ocasión lo requiere (Mt. 11:25-27; Jn. 11:41, 42), en cualquier momento o lugar. Pero además pasa noches enteras orando (Mt. 14:23; Lc. 6:12; comp. Lc. 9:28). No nos es dado penetrar en la intimidad sacrosanta de la relación Cristo Hijo-Dios Padre. Jamás podremos sondear el misterio inherente a esa relación, pues Cristo no era solamente hombre, sino el Dios-hombre. Sin embargo, ahí tenemos el testimonio de los evangelistas: Jesús oró como jamás, antes o después, ha orado ser humano alguno. Su oración no

es la que pudiera elevar cualquier mortal. Es la oración del Redentor, del gran Sumo Sacerdote que intercede por el grupo apostólico y por cuantos creerán en él (Jn. 17), como corresponde al Mediador único entre Dios y los hombres (1 Ti. 2:5).

Nadie como Cristo ha comprendido el valor de la oración. Era natural, pues, que instruyera a sus discípulos en cuanto a su naturaleza y contenido, sus requisitos, su alcance y eficacia. Y ellos, que habían sentido la necesidad de tal instrucción (Lc. 11:1), aprendieron las lecciones de su Maestro. La oración vino a ser distintivo sobresaliente de la primitiva comunidad cristiana.

Ascendido el Señor a su gloria, los componentes del grupo apostólico «perseveraban unánimes en oración y ruego» (Hch. 1:14). Con el mismo espíritu los hallamos reunidos el día de Pentecostés (Hch. 2:1). Asombrosamente multiplicada aquella primera congregación con la conversión de tres mil personas, la perseverancia «en las oraciones» fue una de las cuatro características esenciales de la iglesia (Hch. 2:42). Los creyentes participaban en las horas de oración en el templo de Jerusalén (Hch. 3:1); pero también oraban en el aposento alto (Hch. 4:23) y en lugares privados (Hch. 10:8). Recurrían a la plegaria ante la persecución (Hch. 4:23 ss; 12:5, 12), ante importantes decisiones eclesiales (Hch. 6:6), al iniciar obra misionera (Hch. 13:3), en horas de dolor (Hch. 2:36 ss).

Obviamente los casos expuestos por Lucas en Los Hechos de los Apóstoles no son sino ejemplos de una práctica hondamente arraigada en la Iglesia naciente. Los motivos en tales casos tampoco son exhaustivos. La oración no es el medio para presentar a Dios sólo algunas necesidades determinadas. Todo podía y debía ser incluido en ella: las carencias temporales y las espirituales, las individuales y las comunitarias. De acuerdo con lo enseñado por Jesús en el Padre-nuestro, habían de pedir «el pan nuestro de cada día»; podían solicitar auxilio en la aflicción o en la enfermedad

1. *Enciclopedia del Mundo Bíblico*. Plaza y Janés, II, 298.

(Stg. 5:13, 14); pero también habrían de implorar el perdón (Mt. 6:12), abundancia de amor (Fil. 1:9), de conocimiento de la voluntad divina «en toda sabiduría e inteligencia espiritual» (Col. 1:9; comp. Ef. 1:15 ss) y fortaleza interior (Col. 1:11) para una más íntima comunión con Cristo (Ef. 3:14-19). Así Dios cumpliría en ellos «todo propósito de bondad y toda obra de fe con su poder» (2 Ts. 1:11).

Por otro lado, la plegaria no se limita a *peticiones* surgidas de necesidades de toda índole. Incluye la *acción de gracias* (Fil. 1:6; Col. 4:2) por las bendiciones ya recibidas, la *adoración* (Hch. 4:24), tan inspiradamente expresada en las doxologías del Nuevo Testamento (Ef. 3:20, 21; Fil. 4:20; 1 Ti. 1:17; 6:15, 16; Jud. 25; Ap. 1:5, 6; 4:8-11; 5:13, 14; 19:1), la *confesión* de pecado (Hch. 8:22) y la *intercesión* (Ro. 10:1; 2 Co. 1:11; 9:14; Ef. 6:18-10; Fil. 1:19; Col. 1:3; 4:3; 1 Ts. 5:25). Esta profusión de motivos multiplica los estímulos para la oración y la enriquece.

Naturaleza de la oración cristiana

Es iluminada por una palabra, el nombre especial con que se invoca a Dios: PADRE. Tendremos ocasión de considerar el significado y las implicaciones de este término en la invocación inicial del Padrenuestro. Aquí nos limitaremos a destacar el elemento nuevo que Jesús introduce en la relación entre Dios y los discípulos. Los judíos veían en Dios al Padre histórico de Israel, pero no en el sentido íntimo y personal. Por eso, al orar, generalmente no usaban el vocativo hebreo *abi* (padre mío). Invocaban a Dios con las expresiones «Señor mío», «(mi) Dios» o, en algunos casos, «Dios de mi padre»; pero sus preces «no contienen ningún equivalente de esta palabra de Jesús: “Yo te bendigo, *Padre*, Señor del cielo y de la Tierra” (Mt. 11:25; Lc. 10:21)» (J. Jeremías).

Cristo introduce con realce antes inusitado el aspecto más sublime de la oración. A partir de ahora, el creyente se dirigirá a Dios no sólo como al todopoderoso ayudador de cuan-

tos en él confían y como Señor digno de suprema alabanza. Hablará con él como un hijo con su padre, en comunión tan íntima como gozosa; con respeto y humildad, pero con libertad filial y con la seguridad de saberse oído aun cuando su voz sea un simple balbuceo como el del niño que empezaba a soltar su lengua diciendo en arameo: *abbá* (papá). Dentro de esta esfera seguirán toda clase de oraciones: el loor, la acción de gracias, la petición, la intercesión, la jaculatoria, todo ello expresión del sentir del hijo convencido de la presencia amorosa de su Padre celestial y de su constante cuidado. Ante él, el orante cristiano no perderá de vista que está invocando a un Dios santo. En todo momento será consciente de sus imperfecciones, debilidades y pecados, pero no perderá el santo atrevimiento de acercarse al Altísimo y abrirle su corazón. ¡Es su Padre! Tenía razón E. Brunner al escribir que «orar es lo más osado y al mismo tiempo lo más humilde que el hombre puede hacer».

Pero ¿cómo es posible que un ser humano llegue a relacionarse con Dios en un plano tan elevado? Obviamente a ningún conocedor del Evangelio se le ocurrirá pensar que tan glorioso privilegio se debe a ningún factor humano. No es un premio a buenas obras, fervor o persistencia en la oración por parte de quien ora. Los hijos de Dios no son engendrados «por voluntad de carne ni por voluntad de varón, sino de Dios» (Jn. 1:13). Y la voluntad de Dios ha determinado que sean hechos hijos suyos todos cuantos reciben mediante la fe a su Hijo Jesucristo (Jn. 1:12). Éstos experimentan un nuevo nacimiento por la acción del Espíritu Santo (Jn. 3:3, 5, 6) y son «adoptados como hijos de Dios... conforme al beneplácito de su voluntad» (Ef. 1:5).

Todas las bendiciones que Dios nos concede, incluida la de nuestra adopción como hijos, depende de nuestra posición «en Cristo», como se indica clarísimamente en el primer capítulo de la carta de Pablo a los Efesios. Fuera de Cristo, nadie puede pretender el derecho a ser oído por Dios. Es cierto que Dios, en su infinita misericordia, ha escuchado las súplicas

hechas en momentos de angustia por personas que vivían lejos de él. Esta acción compasiva de Dios, sin embargo, no es lo que en buena lógica cabe esperar en la experiencia de quienes no están unidos a Cristo.

Pero ¿qué significa estar «en Cristo»? La respuesta es harto sencilla. «Estar» en Cristo es permanecer unidos a él en una relación vital. Es la relación del discípulo con su maestro, del siervo con su señor, de la esposa con su marido, del cuerpo con la cabeza. Jesús mismo ilustró esa relación mediante la doble metáfora de la vidá y los pámpamos (Jn. 15: 1 ss). La unión de sus discípulos con él es de tal naturaleza, tan íntima y eficaz, que la virtud y el poder de su Espíritu fluyen al espíritu de ellos capacitándolos para llevar fruto que glorifique al Padre (Jn. 15:5, 8). Así vivificados por la «savia» de Cristo, los creyentes permanecen en él y las palabras que él les ha dado permanecen en ellos iluminando y modelando su vida. Y es entonces cuando se abren de par en par las puertas a la oración con sus ilimitadas posibilidades. «Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, PEDID TODO LO QUE QUERÁIS Y OS SERÁ HECHO» (Jn. 15:7).

Por supuesto, esta promesa de Jesús no es un talismán que el creyente pueda usar a su antojo para lograr la realización de todos sus deseos. No podemos desligar la segunda parte del versículo («pedid todo lo que queráis y os será hecho») del factor condicionante de la primera: «si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros». El gran poder de la oración está subordinado a la identificación con Cristo, de modo tal que cuando el creyente pide algo se presupone que ora de modo análogo a como lo haría Cristo si estuviera en su lugar. A esto equivale, como veremos, la frase repetidamente usada por Jesús: «Todo lo que pidáis en mi nombre» (Jn. 14:13, 14; 15:16; 16:24, 24). De este modo la oración no es sólo un privilegio y una bendición; entraña también una responsabilidad. Perder de vista este aspecto esencial puede desvirtuar la naturaleza de nuestras preces, haciendo de ellas

simple expresión de deseos excesivamente humanos, que tienen como centro nuestra propia exaltación y nuestro bienestar temporal más que la voluntad y la gloria de Dios. En tal caso poco o nada cabe esperar de ellas. Con lenguaje tremendamente incisivo expuso Santiago esta verdad: «Pedís y no recibís porque pedís mal, para gastar en vuestros deleites» (Stg. 4:3).

Requisitos fundamentales de la oración

En la Biblia entera, pero sobre todo en el Nuevo Testamento, aparecen claramente las características que distinguen la plegaria agradable de Dios. Cada una de ellas exigiría un comentario más amplio de lo que este espacio permite, pero las exponemos resumidamente.

1. *Conciencia de nuestra necesidad*

Primordialmente se trata de nuestra necesidad de Dios mismo. Como el salmista, todo creyente debiera poder decir al Señor: «Fuera de ti, nada deseo en la tierra» (Sal. 73:25). No significa este texto que el anhelo en él expresado excluya necesariamente todo cuanto no sea Dios, sino que Dios debe ocupar lugar prioritario en nuestra vida, pues es la fuente de todo bien. No podemos olvidar que mucho más importante que las bendiciones de Dios es el Dios de las bendiciones. Sentimos satisfechos con él aun en situaciones de privación terrenal es evidencia de madurez espiritual y el mejor camino para superar cualquier tipo de frustraciones.

Pero también debemos ser conscientes de los innumerables problemas, conflictos y necesidades, tanto temporales como espirituales, que ponen al descubierto lo limitado de nuestras posibilidades para hacerles frente con éxito. Es inútil todo intento del hombre de llegar a ser un «superhombre». Con sus propias fuerzas, en las luchas de la vida, muchas

veces saldrá derrotado. El creyente lo sabe; pero es precisamente el conocimiento de sus limitaciones y de su necesidad lo que, como ya hemos señalado, le impele a buscar a Dios y a depender de él. En palabras de D.A. Hubbard: «la oración es nuestra Declaración de Dependencia de Dios».¹ Así lo entendieron los salmistas del Antiguo Testamento, quienes, impotentes ante la adversidad, buscaban esperanzados el auxilio divino. «Aunque afligido yo y necesitado, Yahvéh pensará en mí» (Sál. 40:17). Y así lo entiende el cristiano.

2. En el nombre de Cristo

Seis veces, en su discurso de despedida, indica Jesús a sus discípulos que lo que pidieran al Padre debían hacerlo en su nombre (Jn. 14:14, 26; 15:16, 21; 16:24, 26), evidencia inequívoca de la importancia de este requisito en la oración. Ello no puede sorprendernos si tenemos en cuenta lo decisivo que el nombre de Jesús es en el plan salvífico de Dios.

El valor insuperable que el Nuevo Testamento otorga a la denominación de Cristo está en consonancia con el concepto que los judíos tenían del nombre de una persona. Según ese concepto, enraizado en el Antiguo Testamento, el nombre propio era más que un medio para distinguir y designar a un hombre o a una mujer; en muchos casos expresaba lo esencial de la personalidad o alguno de sus rasgos más acusados. Este hecho se hace patente en las Escrituras veterotestamentarias. Cuando se usa el nombre de Dios (*shem Yahvéh*), éste es indicativo de la gloria de los atributos divinos, del ser mismo de Dios en toda su magnificencia.

Así es también en el caso de Cristo. Jesús, en hebreo *Yehoshuah*, significa «Yahvéh salva» o «Yahvéh es salvación». La razón de que se diera este nombre al hijo de María es indicada por Mateo: «Porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt. 1:21).

Por supuesto, la obra salvadora de Cristo incluiría mucho más que el perdón de los pecados. A esta bendición se une la restauración del perdonado a la comunión con Dios en un plano de relación paternofilial, la posesión de una nueva naturaleza espiritual adquirida en la experiencia de un nuevo nacimiento (Jn. 3:3, 5; 2 P. 1:4), la liberación del poder esclavizante del pecado (Jn. 8:32-36; Ro. 6:14 ss), el inicio de una vida de plenitud (Jn. 7:37, 38), el don del Espíritu Santo (Jn. 14:16, 26; 16:13-15; Ef. 1:13), la victoria sobre todos los poderes malignos (Mt. 10:7, 8; 12:22-30) y la vida eterna (Jn. 3:15, 16; 5:24), incomparable tanto por su calidad como por su perennidad.

Todos estos elementos de la salvación se hallan implícitos en el nombre de Jesús. Y lo están de modo exclusivo, pues «no hay otro nombre dado a los hombres debajo del cielo en el cual podamos ser salvos» (Hch. 4:12).

En la experiencia de la comunidad cristiana, el nombre de Jesucristo sería no sólo el centro luminoso de su fe, sino el secreto de su poder (Hch. 3:6, 16; 4:10), la fuente de toda autoridad (1 Co. 5:4), el manantial de inspiración para la alabanza (Ef. 5:20) y para la acción: «Hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús» (Col. 3:17). Y en él descansa plenamente la confianza del orante cristiano, pues sabe que «el nombre que es sobre todo nombre» (Fil. 2:9) implica la plenitud de autoridad que el Padre ha otorgado a su Hijo y la eficacia total de su obra en calidad de Mediador entre Dios y los hombres. En palabras de Emil Brunner, Cristo es «el fundamento, la justificación y la legitimación de nuestras oraciones».²

Sin la mediación de Jesucristo, la santidad de Dios vedaría nuestro acceso a él. Nuestros pecados constituirían una barrera infranqueable para llegar ante su trono. Nuestra propia

1. David Allan Hubbard, *Teach us to pray*, IVP, 1983, 13.

2. E. Brunner, *The Christian Doctrine of the Church, Faith and the Consummation*. Dogmatics, III, Lutterworth Press, 1962, 329.

conciencia de indignidad paralizaría todo intento de aproximación a Aquel ante quien los serafines cubren sus rostros y dicen a voces: «Santo, santo, santo es Yahvéh de los ejércitos; toda la tierra está llena de su gloria» (Is. 6:3). Y no cabría por nuestra parte otro pensamiento que el expresado por Isaías en la exclamación que la contemplación de tal gloria arrancó de sus labios: «¡Ay de mí!... hombre inmundo de labios» (Is. 6:5). De labios y de corazón (Mt. 15:18, 19). Pero «hay un Mediador entre Dios y los hombres: Jesucristo hombre» (1 Tim. 2:5). Por su obra propiciatoria en la cruz somos perfectamente justificados y santificados (Ro. 3:24-26; 1 Co. 6:11), y, además, él actúa como nuestro abogado (1 Jn. 2:1) e intercesor (Ro. 8:34; He. 7:25; 9:24), como corresponde a su ministerio de sumo sacerdote establecido por Dios mismo a nuestro favor (He. 8-10). Es sobre la base de estos hechos que el autor de la carta a los Hebreos hace a sus lectores la más alentadora de sus exhortaciones: «Así que, hermanos, teniendo entera libertad para entrar en el Lugar Santo por la sangre de Jesucristo, por el camino nuevo y vivo que él abrió para nosotros a través del velo, esto es, de su carne, y teniendo un gran sacerdote sobre la casa de Dios, acerquémonos con corazón sincero, en plena certidumbre de fe...» (He. 10:19-22).

Con esta libertad y con esa certidumbre, el creyente eleva a Dios sus plegarias en el nombre de su Salvador, cuyos méritos infinitos las respaldan. Como decía Ambrosio de Milán, Cristo «es nuestra boca, por la cual nos dirigimos al Padre; nuestro ojo, por el cual vemos al Padre; nuestra mano derecha, por la cual nos presentamos al Padre. Sin su mediación, ni nosotros ni ninguno de todos los santos tiene la menor comunión con Dios».³ Orar en el nombre de Jesús es hacer uso de una sacrosanta influencia cerca del Altísimo.

Pero esto no puede hacerse a la ligera, con una mentalidad

impregnada de reminiscencias mágicas. Pedir algo en el nombre de Cristo no significa añadir rutinariamente al final de la oración la frase «Te lo suplico (o suplicamos) en el nombre de Jesús», como si estas palabras asegurasen indefectiblemente la obtención de lo demandado. Esta creencia tendría más de paganismo que de cristianismo. Como hizo notar Hans Bietenhard, «los papiros mágicos están llenos de expresiones que muestran confianza en el poder y eficacia de los nombres... Si un hombre pronuncia el nombre de un dios y luego pide algo, lo pedido se cumplirá por haber pronunciado dicho nombre».⁴

Ninguna enseñanza del Nuevo Testamento da pie para tan vana esperanza. Orar en el nombre de Jesús sólo tiene sentido verdadero y eficacia cuando, como ya hemos indicado, nos identificamos con Cristo de modo tal que su voluntad viene a ser nuestra voluntad; cuando nuestros supremos intereses son los intereses de su Reino; cuando vemos todo cuanto concierne a nuestra vida, a nuestras circunstancias y a nuestras necesidades en la perspectiva de los propósitos del Padre a la luz de su Palabra. Salimos de este marco es exponernos a profanar el santuario de la oración. Dicho de otro modo, y para resumir: no podemos sellar con el nombre de Jesús peticiones que él jamás habría hecho. Estampar ese sello en nuestras oraciones implica el sello de su señorío en nuestra mente, en nuestros sentimientos, en nuestras decisiones, en la totalidad de nuestra vida.

3. Fe

Desde el punto de vista bíblico, la fe es primordial en la oración. El autor de la epístola a los Hebreos afirma enfáticamente: «Sin fe es imposible agradar a Dios» (He. 11:6). Y no son menos expresivos otros textos del Nuevo Testa-

3. Cit. por Calvino, *Inst.*, XX, 21.

4. *Theological Dictionary of the NT* (Kittel). Eerdmans, V, art. «ónoma», 250 s.

mento. Mateo nos transmite una declaración inequívoca de Jesús: «De cierto os digo, que si tenéis fe y no dudáis, no sólo haréis esto de la higuera [secada por la palabra de Cristo], sino que si decís a este monte: «Quítate de ahí y échate en el mar» os será hecho. Y todo lo que pidáis en oración, creyendo, lo recibiréis» (Mt. 21:21, 22). Estas palabras venían a ser una ratificación de las dirigidas al centurión de Capernaúm: «Como creíste te sea hecho» (Mt. 8:13). Santiago, refiriéndose al hombre carente de sabiduría, escribe: «Que la pida a Dios..., pero pidas con fe» (Stg. 1:5, 6). Es que los logros de la fe, como se atestigua en Hebreos 11, pueden ser ilimitados.

Este requisito —la fe—, a la luz de los textos apuntados, puede parecer difícil. No todos los creyentes somos capaces de confiar, a semejanza de Abraham «en esperanza contra esperanza» (Ro. 4:18-21) cuando las circunstancias son adversas y no se ven caminos de salida. A menudo, el creyente experimenta que lo predominante en él no es la confianza, sino el temor y la duda. Calvino, buen conocedor de la naturaleza humana, fue bien consciente de esta realidad, «Innumerables ejemplos» —escribía— «se dan en las Escrituras, de los cuales se deduce que la fe de los santos está frecuentemente mezclada con las dudas y agitada por ellas, de modo que en el ejercicio de la fe y la esperanza muestran, sin embargo, restos de incredulidad.»⁵ Y es precisamente esto lo que Santiago, a continuación del texto antes citado, condena tajantemente: «... no dudando nada, porque el que duda es semejante a la ola del mar, que es arrastrada por el viento y echada de una parte a otra. No piense, pues, ese hombre que recibirá cosa alguna del Señor» (Stg. 1:6, 7). Esta aseveración ¿no cierra las puertas a la esperanza de que Dios escuche las oraciones de la mayoría de sus hijos? Porque son —somos— mayoría las víctimas de la duda.

5. Calvino, *Inst.* XX, 16.

Esta importante cuestión puede aclararse mediante una distinción fundamental. Existen dos clases de duda. Una que nos aleja de Dios y otra que nos lleva a él. La primera acaba hundiéndonos en la incredulidad, en la renuncia a la esperanza e incluso en la rebeldía. Éste fue el tipo de duda que indujo a los israelitas salidos de Egipto a la desobediencia. Empezaron preguntándose: «¿Está Dios entre nosotros o no?» (Ex. 17:7). Al aumentar las dificultades, la duda se acrecienta y siembra en ellos una idea fatal: «¿No nos sería mejor volvernos a Egipto?» (Nm. 14:3). Y, en efecto, aunque literalmente no regresaron a la tierra de su anterior esclavitud, en espíritu fueron desertores rebeldes a Dios. Resultado final: la duda los destruyó. Ésta es la duda condenada por Santiago.

En el segundo caso, la duda es un acicate que mueve al creyente a buscar con mayor ardor la ayuda del Señor. Ésta fue la experiencia de Juan el Bautista. En la amarga soledad de su encarcelamiento, desconcertado por la actuación de Jesús, empieza a dudar de su mesianidad. ¿Era realmente «el que había de venir», el Cristo, o habían de esperar a otro? ¡Pregunta torturadora! La reacción pudo haber sido totalmente negativa. Juan pudo haber llegado a la conclusión de que un Mesías poderoso, capaz de obrar los más grandes milagros, que permitía el triunfo de la injusticia y no le liberaba, no podía ser el Mesías auténtico. Pero el Bautista no permitió que la perplejidad le arrastrara por este camino. Y lo que hizo fue llevar su duda a Jesús mismo mediante dos de sus discípulos (Mt. 11:2 ss). Con toda seguridad, la respuesta de Cristo desvaneció la incertidumbre del precursor. El resultado final de la duda fue el fortalecimiento de la fe.

Hallamos en los evangelios otro ejemplo no menos patético: el del padre de un epiléptico endemoniado. El hombre había oído hablar de Jesús y sus prodigios de curación. ¿Podría sanar también a su hijo? Pero su caso... ¡era tan difícil! Es comprensible que dudara; sin embargo, la duda no le paraliza. Él acude con su hijo al encuentro de Jesús. Va dividido. Su alma es un campo de batalla entre la fe y la

incredulidad. Pero va, y con lenguaje desgarrador expone tanto la necesidad del muchacho como su propio conflicto interior. Con acento angustioso clama: «Si puedes hacer algo, ten compasión de nosotros y ayúdanos». Jesús le dice: «Si puedes creer, todo es posible para el que cree.» Al instante, el padre del muchacho grita: «Creo, ven en auxilio de mi poca fe.» Y Jesús sanó a su hijo (Mc. 9:14-27). La duda, la gran dosis de incredulidad mezclada con la fe, no habfan sido impedimento para que la oración de aquel hombre tuviese la respuesta ansiada.

Gracias a Dios, la eficacia de nuestras oraciones no depende de la intensidad o de la pureza de nuestra fe, sino de que, pese a lo débil de nuestra confianza, acudimos a Dios, «al trono de la gracia, para alcanzar misericordia y hallar gracia para el oportuno socorro» (He. 4:16). Es de suma importancia que tengamos una clara comprensión de esta verdad bíblica y que sepamos discernir adecuadamente tanto el significado como los efectos de la fe, de la incredulidad y de la duda. Cualquier idea errónea al respecto puede fácilmente conducirnos a la confusión y al desaliento.

Lo que llevamos expuesto podría resumirse con una frase del profesor O. Hallesby: «La esencia de la fe es ir a Cristo», frase que él mismo completa al añadir: «Ésta es la primera, la última y la más segura indicación de que la fe está aún viva.» «Tenemos fe suficiente cuando en nuestra impotencia nos volvemos a Jesús... La impotencia se convierte en oración cuando nos dirigimos a Jesús y hablamos franca y confiadamente con él acerca de nuestras necesidades. Eso es creer.»⁶

No menos iluminador es lo que el teólogo noruego escribe acerca de la incredulidad y la duda: «La incredulidad es un atributo de la voluntad y consiste en la negativa del hombre a creer, es decir, el negarse a ver su propia necesidad,

reconocer su incapacidad e ir a Jesús... La duda, por otro lado, es una angustia, un dolor, una debilidad que a veces afecta a nuestra fe. Podríamos, pues, llamarla fe dolorida, fe angustiada, fe sufriente, fe atribulada. Esta enfermedad de la fe puede ser más o menos penosa, más o menos prolongada, como cualquier otra dolencia. Pero si podemos verla como un sufrimiento que gravita sobre nosotros, perderá su aguijón de angustia y confusión.»⁷

Y cuando la fe, pese a todas sus dolencias, nos lleva a Cristo, se robustece. El principal secreto de su vigorización es Cristo mismo —en cuyo nombre oramos—, su compasión y su ministerio de intercesión a favor de los suyos (He. 2:17; 4:14-16; Jn. 17). Fue esta intervención intercesora de Jesús lo que salvó la frágil fe de Pedro del naufragio (Lc. 22:31, 32). Y es su mediación lo que garantiza el cumplimiento de todas sus promesas relativas a la oración. Asegura la favorable disposición de Dios. «Pediréis en mi nombre —dice el Señor—, y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, pues el Padre mismo os ama» (Jn. 16:26, 27). Siendo esto así, resulta mucho más fácil confiar en lo dicho por Jesús: «Pedid y se os dará, buscad y hallaréis, llamad y se os abrirá; porque todo aquel que pide, recibe; el que busca, halla; y al que llama se le abrirá. ¿Qué hombre hay entre vosotros que, si su hijo le pide pan, le dará una piedra? ¿O si le pide un pescado le dará una serpiente? Pues si vosotros, aun siendo malos, sabéis dar buenas dádivas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que se las piden?» (Mt. 7:7-11).

Aquí radica la certidumbre de que nuestra oración será oída; no en una capacidad de fe extraordinaria, sino en las promesas de Dios, en su palabra viva y vivificadora, la cual nos asegura vida y victoria frente a todos los temores, congojas y tribulaciones, incluso frente a la misma muerte. Así

6. O. Hallesby, *Prayer*. IVF, 1951, 23.

7. Hallesby, *op. cit.*, 24.

lo entendía Lutero y así lo confesaba: «Esto debemos considerar en la muerte, en los abismos, en las dudas. Tengo la palabra de que he de vivir, por más que me pueda estar amenazando la muerte... Muerte o no muerte, el Señor me ha prometido que viviré y en eso creo». Este vibrante testimonio puede ser asumido por todo creyente no sólo ante las sombras de la muerte sino en toda situación de angustia o de oscuridad. A Helmut Thielicke, la última frase citada de Lutero, «y en eso creo», le sonaba como una decisión: «¡Ahora basta! Dios sale responsable de lo que ha dicho y, por consiguiente, también de mi fe. Pues a mí se me obnubila todo y en especial mis buenos propósitos. Lo único seguro es su palabra: “Vivirás”. Yo me juego todo a esa carta. Dios afirma que la tiene en la mano. Por tanto él es el responsable. En su nombre me lanzo a la noche esperando caer en las manos de Dios».⁸

Este salto puede darlo, incluso, el creyente más débil. Y una vez lo ha dado, ¿quién lo arrebatará de las manos del Padre?

4. Obediencia

Ya hemos hecho notar que el Dios de la Biblia es un Dios justo. La rectitud moral preside todas sus obras y se impone en todas sus relaciones. Si el hombre quiere vivir en comunión con Dios y gozar del privilegio de invocarle en oración, ha de hacerlo en un plano de comportamiento moral acorde con las santas leyes de Dios.

Ya en el antiguo Testamento observamos que la oración debía ser más que una mera práctica litúrgica. De nada servía honrar a Dios con los labios si el corazón estaba lejos de él (Is. 29:13). Los sacrificios y las ofrendas carecían de valor cuando eran presentados por personas alejadas de Dios y

rebeldes (Am 4:4-6; 5:21-25). El culto se convertía en abominación (Is. 1:10-14). Esta falsa religiosidad era un insulto a Dios. Con ella se pretendía ganar el favor divino sin necesidad de renunciar a la iniquidad. Esta inconsecuencia absurda forzosamente había de provocar la indignación y el repudio por parte de Dios. Y para las plegarias de esta gente hipócrita sólo habría una respuesta: el silencio divino. «Cuando extendáis vuestras manos, yo esconderé de vosotros mis ojos; asimismo cuando multipliquéis la oración, yo no oiré» (Is. 1:15). La piEDAD genuina del pueblo de Dios tenía que ajustarse a las pautas dadas por Dios. Miqueas las resume admirablemente en la descripción que hace del pleito de Yahvéh con Israel: «Oh hombre; te ha sido declarado lo que es bueno y qué pide Yahvéh de ti: solamente hacer justicia, amar misericordia y caminar humildemente ante tu Dios» (Mi. 6:8). La desobediencia deliberada y persistente rompe todo vínculo de relación con Dios y reduce la oración a una farsa abominable.

El mensaje del Nuevo Testamento confirma esa verdad. El valor de una súplica a Dios no depende de que se invoque el nombre de Cristo diciendo con vehemencia: «¡Señor, Señor!», sino del cumplimiento de su voluntad (Mt. 7:21). Este requisito de la oración es explícitamente confirmado por el apóstol Juan: «Sentimos confianza para dirigirnos a Dios y, además, obtenemos cualquier cosa que le pidamos, porque cumplimos sus mandamientos y hacemos lo que le agrada» (1 Jn. 3:21, 22). ¿Por qué Jesús pudo, dirigiéndose al Padre, declarar: «Yo sé que siempre me oyes» (Jn. 11:42)? Sin duda, porque también podía decir: «Yo lo que a él le agrada hago siempre» (Jn. 8:29).

La enseñanza y el ejemplo de Cristo nos presentan la obediencia a Dios como una exigencia absoluta, determinante de toda nuestra conducta. No sólo nos impone el deber de cumplir los grandes mandamientos del decálogo en su aspecto literal o externo. Debemos llevar sus exigencias a lo más recóndito de nuestro interior: a nuestros pensamientos,

8. H. Thielicke, *El sentido de ser cristiano*. Sal Terræ, 56 s.

a nuestros sentimientos, a nuestras actitudes íntimas, invisibles a los ojos humanos, pero visibles a los de Dios (Mt. 5:21 ss). No es suficiente limpiar el vaso por fuera; también por dentro debe estar limpio (Mt. 23:25 s). Sólo de este modo podremos acercarnos a Dios con pura conciencia, factor indispensable para asegurar la eficacia en nuestra vida de oración (He. 10:22).

El carácter absoluto de la ética cristiana no se pierde en generalidades. Ha de aplicarse en todas las situaciones prácticas imaginables. El Nuevo Testamento nos ofrece dos ejemplos significativos. El primero nos enseña la necesidad de desterrar todo rencor y resentimiento, toda forma de enemistad. Cualquier problema de relación a nivel humano debe resolverse cristianamente antes de presentarnos delante de Dios (Mt. 5:23, 24). Las palabras de Jesús, recogidas por Marcos, no pueden ser más explícitas: «Cuando estéis... orando, perdonad lo que tengáis contra otros, para que también vuestro Padre celestial os perdone vuestras culpas» (Mc. 11:25). Y aún son más enfáticas las frases que en el mismo sentido hallamos en el sermón del monte: «Porque si perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros vuestro Padre celestial; pero si no perdonáis a los hombres sus ofensas, tampoco vuestro Padre os perdonará las vuestras» (Mt. 6:14, 15).

El segundo ejemplo se refiere a la armonía conyugal (1 P. 3:7). El apóstol Pedro ha esbozado algunos rasgos distintivos del matrimonio cristiano y concluye exhortando a los maridos a comportarse con comprensión y delicadeza en la relación con sus esposas. El cumplimiento de esta exhortación no se deja al libre arbitrio de ellos. Es un deber ineludible para el mantenimiento de la vida espiritual de ambos cónyuges particularmente para la eficacia de sus oraciones: «Así podréis orar sin obstáculos».

Los ejemplos citados son suficientes para mostrarnos el imperativo de una obediencia integral si queremos tener la seguridad de que Dios oye y acepta nuestras peticiones. De

ahí que, antes de orar, debamos hacer nuestra súplica del salmista: «Examíname, oh Dios, y conoce mi corazón; pruébame y conoce mis pensamientos; ve si hay en mí camino de perversidad y guíame en el camino eterno» (Sal. 139:23, 24). La sincera asunción de este ruego facilitará que, posteriormente, podamos decir: «Si en mi corazón hubiese yo acariciado la iniquidad, el Señor no me habría escuchado. Mas ciertamente me escuchó Dios; atendió a la voz de mi súplica» (Sal. 68:18, 19).

5. Sumisión a la soberanía de Dios

Vivir en actitud constante de obediencia al Padre celestial contribuirá en gran manera a que nuestros deseos y su voluntad coincidan, lo que asegurará una respuesta positiva a nuestras oraciones.

En algunos casos, creyentes dotados de especial percepción y sensibilidad espiritual llegan a tener una certeza casi absoluta de que lo que piensan y hacen corresponde plenamente a la intención divina. Hallesby recuerda al respecto una anécdota de Lutero. Un amigo de éste, Federico Miconio, se encontraba gravemente enfermo. Todos —y él mismo— pensaban que moriría en breve. Miconio escribió una carta de despedida al gran reformador alemán. Y Lutero respondió inmediatamente en los siguientes términos: «Te mando en el nombre de Dios que vivas, porque todavía te necesito en la obra de reformar la Iglesia... El Señor no permitirá, mientras yo viva, que llegue a mí la noticia de tu muerte, sino que hará que me sobrevivas. Esto es lo que estoy pidiendo en oración; esto es mi voluntad, y mi voluntad sea hecha, porque busco solamente glorificar el nombre de Dios.» Miconio ya había perdido el habla cuando le llegó la carta. Pero pronto se recuperó y, en efecto, ¡sobrevivió a Lutero tres meses!⁹

Por supuesto, una pretensión de certidumbre absoluta

9. O. Hallesby, *op. cit.*, 103.

respecto al conocimiento de la voluntad de Dios tiene sus riesgos, sobre todo para quienes no poseemos la talla espiritual del padre de la Reforma. Es muy posible que aun en los momentos de mayor discernimiento y de más íntima comunión con Dios tengamos ideas equivocadas acerca de su voluntad y que, como consecuencia, hagamos peticiones contrarias a ella. En tal caso no debemos insistir esperando que el Señor nos conceda lo que le solicitamos. Si él nos niega lo que le pedimos no lo hace arbitrariamente, sino porque tiene para nosotros propósitos superiores a nuestros deseos. Como Padre amante, jamás nos dará algo que pueda perjudicarnos; ni siquiera nos dará lo bueno si nos tiene reservado lo mejor.

Esta deducción es lógica. Incluso algunos pensadores paganos la expusieron con gran lucidez. Según Calvino, «Platón, observando la ignorancia de los hombres al presentar sus súplicas a Dios, las cuales, en caso de ser concedidas, les resultaban con frecuencia sumamente perjudiciales y señala como el mejor método de oración la siguiente plegaria tomada de un antiguo poeta: “Rey Júpiter, danos aquellas cosas que son óptimas, tanto si te las pedimos como si no; pero ordena que las malas se mantengan lejos de nosotros, aun a pesar de que te las imploremos.” Y ciertamente la sabiduría de aquel pagano se hace patente en este caso, ya que considera muy peligroso suplicar al Señor que satisfaga todos los dictados de nuestros apetitos».¹⁰

No; Dios no puede –no debe– acceder a todas nuestras súplicas de acuerdo con nuestros deseos.

No faltan en la Escritura ilustraciones de lo desastrosa que puede ser la concesión de peticiones inspiradas en ambiciones malsanas. Lot pidió a Abraham las fértiles planicies de Sódoma. Y las obtuvo... para desgracia suya y de su familia. Los israelitas, hartos de maná, irritados, pidieron

carne. Ésta les fue dada en abundancia, pero la satisfacción de su apetencia se convirtió en heridora plaga (Nm. 11). «Dios les dio lo que pidieron, más envió mortandad entre ellos» (Sal. 106:15).

Aun peticiones aparentemente piadosas pueden ser erróneas y, por tanto, inconvenientes. Con toda seguridad, en muchas ocasiones el Señor podría responder a nuestras demandas con las mismas palabras que dirigió a Jacobo y Juan, quienes, por labios de su madre, solicitaron los puestos más preeminentes en el reino celestial: «No sabéis lo que pedís» (Mt. 20:22).

Si Dios otorgara todo cuanto los hombres le piden, el resultado inevitable sería el caos total. Entre los antiguos rabinos era conocida la anécdota de una madre que tenía dos hijos; uno de ellos era jardinero; el otro, alfarero. El primero pedía a su madre: «Ora a Dios para que llueva y así se rieguen mis plantas». El segundo le decía: «Madre, pide a Dios que luzca el sol para que se sequen mis vasijas». ¿Era posible complacer a ambos? No es menos conocido el hecho de que en muchas guerras los dos ejércitos contendientes han elevado sus preces al Altísimo pidiéndole la victoria. Si Dios hubiera obrado de acuerdo con estas oraciones, las fuerzas combatientes de ambos bandos habrían sido aniquiladas. No le faltaba razón al poeta americano H.W. Longfellow cuando, en una conversación de sobremesa, exclamaba: «¡Qué disonancia introduciríamos en el universo si todas nuestras plegarias fuesen contestadas! Entonces seríamos nosotros quienes gobernaríamos el mundo y no Dios. ¿Y pensáis que lo gobernaríamos mejor? Siento dolor cuando oigo oraciones largas, pesadas, de personas que piden no se sabe qué. Como las mujeres asustadas se asen a las riendas ante el peligro, así nos aferramos al gobierno de Dios con nuestras súplicas. ¡Acción de gracias con un corazón henchido... y el resto silencio y sumisión a la voluntad divina!».¹¹

10. Calvino, *Inst.* XX, 34.

11. Cit. por H.E. Fosdick, *The meaning of prayer*. Fontana, 136.

Muchas veces hemos alabado a Dios porque nos ha concedido lo que le habíamos demandado. Algún día le bendeciremos por no haber aceptado algunos de nuestros ruegos, pues su negativa encerraba una mayor bendición. Elocuentes ejemplos bíblicos confirman esta verdad.

Elías, en un momento crítico de su ministerio, pidió la muerte. Dios no sólo prolongó su vida hasta la consumación de su obra, sino que lo arrebató sin que la muerte hiciera presa en él. La negativa divina a la petición del profeta dio lugar a una manifestación gloriosísima del poder y la gracia de Dios (1 R. 19:4; 2 R. 2:11).

Marta y María rogaron a Jesús que fuese sin demora a Betania para sanar a su hermano Lázaro, gravemente enfermo. Pero el maestro, «cuando oyó que Lázaro estaba enfermo, se quedó dos días más en el lugar donde estaba» (Jn. 11:6). Y el paciente murió. La petición de las dos hermanas había sido denegada; pero no porque Jesús fuese indiferente al drama que vivía la familia de Betania, sino porque había de manifestarse de modo mucho más impresionante la gloria de Dios: Lázaro, a quien Jesús rehusó sanar, difunto ya, fue resucitado. Valió la pena que la súplica inicial de María y Marta no fuese contestada conforme a lo que ellas esperaban.

Pablo había orado repetidamente pidiendo a Dios que le librara del «aguijón en la carne» que le afligía y humillaba. No hubo tal liberación; pero Dios le concedió la gracia suficiente para convertir su espina en manifestación del poder de Dios y en bendición, para él mismo, primeramente, y para millones de creyentes, después (2 Co. 12:7-10).

El ejemplo supremo lo hallamos en el Señor mismo. Cuando en Getsemaní se inicia la primera fase de su pasión, a sólo unas horas de la cruz, con todo lo que ésta representaba, Jesús ora: «Abbá, Padre; todo es posible para ti; aparta de mí esta copa» (Mc. 14:36). ¿Podemos imaginarnos lo que habría sucedido si Dios, en respuesta al clamor de su Hijo, lo hubiese librado de la muerte? ¡Adiós salvación de los seres

humanos! Por eso no le fue apartada la copa. Y Jesús sufrió y murió. Así estaba determinado por la soberanía de Dios. Pero en la manifestación de esa soberanía estaban incluidos no sólo «los sufrimientos de Cristo» sino también «las glorias que vendrían tras ellos» (1 P. 1:11). Al atardecer infausto del «viernes santo» siguió el radiante amanecer del domingo de pascua. A la cruz y el sepulcro sucedió la resurrección. Jesús era, sin duda, consciente de la enorme trascendencia de su hora en Getsemaní y entendía que lo importante, lo decisivo, no era la satisfacción de un deseo humanamente legítimo, sino el cumplimiento de la voluntad soberana, siempre sabia y benéfica, del Padre celestial. Por tal motivo, a su primera petición («aparta de mí esta copa») añadió una segunda: «pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que tú quieras».

La sumisión a la soberanía de Dios libra al creyente de la frustración y resuelve el problema de «la oración no contestada». Quizá no podrá evitar la perplejidad ante las aparentes faltas de respuesta; pero no caerá en la decepción ni juzgará precipitadamente el gobierno de Dios. No dirá: «He pedido a mi Padre pan y me ha dado una piedra». No se hundirá en el desaliento pensando que su oración ha sido en vano. Mas bien, a semejanza de María, madre de Jesús, en las bodas de Caná, ante la negativa inmediata del Señor (como en aquel caso, puede ser incluso hiriente —Jn. 2:4), esperará su última palabra y su decisión final seguro de que en éstas no dejará de manifestarse su gloria (Jn. 2:11). Su fe no sólo se mantendrá; saldrá acrisolada. Será, como indicara P.T. Forsyth, una fe «segura de que Dios dice “No” con el espíritu del “Sí” y que da o niega siempre en Cristo»¹², lo cual garantiza respuestas regidas por un amor insuperable.

Así debió de entenderlo Pascal cuando escribía una de sus oraciones más profundamente cristianas: «Sólo Tú sabes lo que es bueno para mí. Haz, pues, lo que te parezca mejor.

12. Cit. por O. Wyon, *Prayer*, 86.

Dame o quítame; conforma mi voluntad a la tuya; y concédeme que, con humilde y perfecta sumisión y en santa confianza, reciba las órdenes de tu providencia eterna; y que pueda adorar por igual todo lo que me venga de ti. Por Jesucristo nuestro Señor. Amén.»¹³

Todo creyente debiera hacer suya esa plegaria.

6. Perseverancia

Es frecuente la experiencia de la persona que ora durante un tiempo con una petición concreta. Lo hace persuadida de que el objeto de su oración es razonable, justo, no contrario a la Palabra de Dios. Surge de una necesidad o de un anhelo tan legítimo como intenso. Una respuesta positiva a esa oración puede significar el robustecimiento de la fe del orante y un enriquecimiento espiritual de su vida. Inspirará gratitud y un propósito firme de servir a Dios con mayor fidelidad. Pero transcurren días, meses, años incluso, y todo sigue igual. Dios no responde.

En algunas situaciones este silencio de Dios puede hacerse amargamente angustioso. Y la petición se convierte en turbación y queja: «Dios mío, clamo de día y no respondes; y de noche, y no hay para mí reposo» (Sal. 22:2). «¿Hasta cuándo, oh Señor, clamaré y no oirás?» (Hab. 1:2). La espera prolongada puede producir desánimo, cansancio, decepción. Finalmente, en muchos casos, el creyente acaba callando también, dejando de orar.

Esta decisión puede parecer natural y casi justificada, pero no es correcta. Revela miopía espiritual, incapacidad para entender el concepto divino del tiempo. Nosotros tenemos nuestro sistema cronológico y nuestra propia valoración de los días y los años. Para Dios «mil años son como un día y un día como mil años» (2 P. 3:8). Por otro lado, juzgamos nuestras situaciones según la limitada perspectiva de nuestra

propia vida. Dios, que en su providencia no se desentiende de las necesidades individuales de cada uno de sus hijos (Mt. 6:25 ss; 10:29, 30), actúa dentro del marco amplísimo de su providencia general, conforme a los propósitos que tiene respecto a su pueblo y al mundo entero y al desarrollo de los mismos en el curso de la historia. No podemos hacer una teodicea centrada en nuestros intereses o anhelos particulares. El gobierno divino del universo obedece a razones infinitamente más amplias, más sabias y, en último término, más benéficas para todos.

Somos propensos a la impaciencia. Lo que deseamos quisiéramos obtenerlo de modo inmediato. Razón tenía el Señor cuando dijo a sus discípulos: «Vuestro tiempo siempre está presto» (Jn. 7:6). Siempre el «ahora» nos parece la hora oportuna. Pero muchas veces, como en la ocasión en que pronunció esas palabras, el Señor tiene que añadir: «Mi tiempo aún no ha llegado» (Jn. 7:6a). Su hora era la hora de Dios.

Habacuc fue uno de los espíritus torturados por el silencio y la aparente inacción de Dios (recuérdese el texto citado: Hab. 1:2). No podía comprender este fenómeno. Los hechos parecían pugnar con la justicia, la soberanía y la fidelidad de Dios (Hab. 1:3-17). Pero el problema de su fe se debía a la inmediatez de su visión histórica. Si hubiese contemplado los acontecimientos con los ojos de Dios, en el contexto dilatado de la historia de la salvación ensamblada en la historia del mundo, su problema se habría resuelto. Afortunadamente, Habacuc llegó a comprender que necesitaba una visión diferente: la visión de Dios. «Estaré en mi puesto de guardia y sobre la fortaleza afirmaré el pie, y velaré para verlo que Dios me dirá y qué responderá a mi queja» (Hab. 2:1). Y la respuesta llegó: «Aunque la visión está aún por cumplirse a su tiempo, se apresura hacia el fin y no defraudará; aunque tarde, espéralo, porque, sin duda, vendrá y no se retrasará» (Hab. 2:3).

Ciertamente Dios jamás defrauda a quienes confían en él

13. Cit. por H.E. Fosdick, *op. cit.*, 74.

(Sal. 25:3). Pero no siempre obra con la celeridad con que sus hijos desearían. Ni del modo que ellos esperan. Agustín cuenta en sus *Confesiones* la patética experiencia de su madre Mónica, empeñada en disuadirle de su decisión de abandonar Cartago para ir a Roma. La santa mujer pedía a Dios «con copiosas lágrimas» que impidiese la navegación de su hijo. Pero todo fue en vano. Agustín partió de noche furtivamente, arrebatado por sus «mundanas codicias y deseos». El sentimiento de frustración de Mónica al descubrir la huida era irreprimible. Y siguió orando, pero con la amargura de la decepción. El contenido de su oración en este trance lo expresa Agustín con estremecedor realismo: «Mi madre, a la mañana siguiente, hacía extremos de dolor y clamaba a Vos con quejas y gemidos de que Vos al parecer no hacéis caso». ¹⁴ Pero Dios no era indiferente al clamor y el llanto de su sierva. A su debido tiempo, según los pensamientos y por los caminos de Dios, siempre más altos que los nuestros (Is. 55:9), Agustín llegaría a convertirse de modo maravilloso y a ser una de las figuras más prominentes en la historia del cristianismo.

La respuesta de Dios, si la petición es conforme a su voluntad, llegará en el momento oportuno. Es, pues, «necesario orar siempre y no desmayar», como enseñó el Señor al referir la parábola del juez injusto (Lc. 18:1 ss).

Por otro lado, la larga espera tiene efectos saludables para el alma piadosa. Robustece la fe y la paciencia, esenciales para la maduración espiritual. Por prolongada que resulte, siempre será, en palabras de Pedro, «por un poco de tiempo» y con efectos sumamente beneficiosos: «Para que la prueba de vuestra fe, mucho más preciosa que el oro, el cual perece, aunque se prueba con fuego, se halle que resulta en alabanza, gloria y honra en la revelación de Jesucristo» (1 P. 1:6, 7).

14. Agustín, *Conf.* Libro V, cap. 8.

Además, la perseverancia en la oración suplicatoria, cuando la fe se mantiene esperanzada, aviva la comunión con Dios. Esa oración no es una petición que se lanza al espacio con destino al cielo. Es la presentación personal del creyente, con su anhelo o su necesidad, delante del Padre. Es una comparecencia ante el trono de la gracia, impregnado en santidad y amor. Llegada el alma a esta esfera, aquello que fue objeto y motivo de la súplica pierde gran parte de su peso original. Su importancia decrece. Mucho más trascendental que lo que se ha pedido a Dios es Dios mismo. Llegar a esta conclusión constituye lo más profundo y enriquecedor de la oración. Así lo entendió Oswald Chambers: «El significado de la oración es que nos asimos de Dios, no de su respuesta». Y el poeta y pastor escocés George Macdonald ilustró esta verdad con su habitual ingenio: «El hambre puede obligar al muchacho fugitivo a que regrese a su hogar, y puede que encuentre o no comida; pero lo que más necesita es su madre, no la cena. La comunión con Dios es la necesidad del alma que excede a toda otra necesidad... Cuando en todos los dones le encontramos a él, en él hallaremos todas las cosas». ¹⁵

Realmente vale la pena «orar y no desmayar».

7. Disposición para el compromiso

La oración no sólo nos introduce en la presencia de Dios; también nos asocia a él. Y nos obliga. Frecuentemente es nuestra necesidad lo que nos mueve a dirigirnos a Dios; pero, en comunión con él, pronto nos son reveladas sus necesidades y somos requeridos a suplirlas, para lo cual la oración ocupa lugar primordial.

En este caso la oración puede tener implicaciones que posiblemente no habíamos previsto. Es «perigroso» orar seriamente. La respuesta a nuestras peticiones puede pasar a

15. C. S. Lewis, *George Macdonald: An Anthology*, nos. 91, 92, Cit. por O. Wyon, *op. cit.* 93.

través de nosotros mismos; puede exigimos una participación activa. Negarnos a ella convierte la oración en una farsa. Grandes figuras de la Biblia fueron personas de oración, pero también de acción. Mencionemos, a modo de ejemplo, a Nehemías. La reconstrucción de los muros derruidos de Jerusalén y la reorganización de la vida política en la ciudad fueron el objeto especial de oraciones conmovedoras. Una muestra de ellas la hallamos en el primer capítulo de su libro (1:5 ss). Pero Nehemías fue también un hombre emprendedor, arriesgado, intensamente comprometido en la obra por la cual oraba.

La mejor ilustración la hallamos en un texto de Mateo sumamente sugestivo. Ante el cuadro patético de las multitudes «extenuadas y abatidas, como ovejas que no tienen pastor», Jesús siente compasión de ellas. Ve la urgente necesidad de que sean socorridas. La tarea es ingente, comparable a la de la siega de vastísimos campos de mies, y los obreros para realizarla son pocos. ¿Solución? La apuntada por el Señor parece fácil: «Rogad al Señor de la mies que envíe obreros a su mies» (Mt. 9:36-38). Pero a renglón seguido nos refiere Mateo el llamamiento de los doce apóstoles para que fuesen a predicar el Evangelio y sanar las dolencias del pueblo (Mt. 10). A la oración debía seguir la misión. Del mismo modo que el activismo no debe excluir la oración, tampoco ésta debe ser sucedáneo de la acción.

El ejemplo citado tiene un valor permanente. Seguimos viviendo en un mundo extenuado por los más variados sufrimientos: por el error, la injusticia, la opresión, la enfermedad, la frustración, la soledad, la muerte, todo ello consecuencia del pecado. Y sigue siendo intenso el sentimiento divino de compasión, pues el amor constituye la esencia misma de la naturaleza de Dios (1 Jn. 4:8). Él quiere que el Evangelio llegue hasta el último rincón de la tierra a fin de poner a disposición de todos los seres humanos la salvación de todas sus miserias, físicas, morales y espirituales. Para ello es necesario

que cada cristiano y la Iglesia toda se comprometan en la parte activa que les corresponde para que el propósito de Dios se cumpla. A la plegaria debe unirse la entrega. Después de haber pedido: «Señor, envía obreros a tu mies», hemos de añadir: «Señor, envíame a mí» (Is. 6:8).

La tarea es tan amplia como ardua. Incluye la proclamación del mensaje evangélico, el kerygma, instando a los hombres a la reconciliación con Dios, a la fe en Jesucristo y el seguimiento en pos de él. Pero el kerygma es inseparable de la diakonia, del servicio abnegado en favor de nuestros semejantes. Una vez más el ejemplo del Maestro es iluminador. Él «recorría toda la Galilea enseñando... y predicando el Evangelio del Reino», pero también «sanando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo» (Mt. 4:23). Las parábolas del buen samaritano (Lc. 10:30 ss) y la de las ovejas y los cabritos (Mt. 25:31 ss) confirman la enseñanza relativa a la responsabilidad social del cristiano en el cumplimiento de los propósitos salvíficos de Dios.

La provisión para suplir las más grandes necesidades humanas es obra de la gracia divina, pero en muchos casos sólo llega a manos del necesitado a través de las manos mediadoras del pueblo de Dios. La multiplicación de los panes y los peces fue obra de Cristo, pero una vez hubo sido realizado el milagro a ojos de la multitud, Jesús entregó la gran provisión a sus discípulos para su distribución.

La conclusión de todo lo expuesto es obvia. No podemos orar frívolamente. Lo que pedimos nos compromete. Rogar a Dios su bendición para que el Evangelio se extienda nos obliga a considerar seriamente nuestra participación en la tarea de la evangelización. Pedir que Dios edifique su Iglesia nos impone la revisión de nuestra posición y de nuestro modo de actuar en la iglesia local. Interceder en favor de otros para que el Señor les socorra, consuele o esfuerce, exige que nos preguntemos si no somos nosotros los instrumentos para que lo solicitado a Dios se cumpla mediante nuestra simpatía y ayuda.

Sin disposición para el compromiso serio, la oración no pasa de ser un simple ejercicio piadoso que fácilmente puede rayar en la hipocresía. *Ora et labora* (oración y acción). Este binomio es otra de las características esenciales de la oración cristiana.

IV

La oración y el Espíritu Santo

El cumplimiento de los requisitos de la oración que acabamos de considerar no tiene nada de fácil. Y ello plantea un problema. Nuestra ignorancia natural, nuestro egocentrismo y nuestras debilidades de toda índole ¿no pueden dejar sin efecto nuestros mejores deseos de orar «como conviene» (Ro. 8:26)? ¿Debe esta dificultad llevarnos a renunciar a la oración? La incertidumbre en cuanto a su calidad ¿no anula toda posibilidad de confianza plena en su eficacia? Este pensamiento ya había llevado a algunos filósofos de la antigüedad a declarar inútil cualquier forma de petición a la divinidad. Pero la enseñanza bíblica relativa al Espíritu Santo desvanece la inquietud que pudiéramos sentir al respecto.

En el Nuevo Testamento se observa una estrecha relación entre la oración y el Espíritu Santo. Fue mientras Jesús oraba que el Espíritu descendió sobre él (Lc. 3:21, 22). El Espíritu fue prometido a quienes lo pidieran (Lc. 11:13). El gran acontecimiento de Pentecostés tuvo lugar cuando los discípulos esperaban perseverando unánimes «en oración y ruego» (Hch. 1:14). Los creyentes de la naciente iglesia de Jerusalén fueron llenos del Espíritu Santo después de haber orado fervorosamente, a raíz de la primera persecución, en demanda de valor y poder (Hch. 4:31). Al Saulo convertido que estaba orando fue enviado Ananías para que recobrase la vista y recibiese la plenitud del Espíritu Santo (Hch. 9:11, 17). Es obvia, asimismo, la relación entre las oraciones de Cornelio

y de Pedro y el descenso del Espíritu Santo sobre los primeros gentiles (Hch. 10). Y es el Espíritu el que mueve al creyente a invocar a Dios con el nombre de «Padre» (Ro. 8:15; Gá. 4:6), expresión inigualable del testimonio que da a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios (Ro. 8:16) y punto de partida de la plegaria cristiana.

Tres textos adicionales merecen especial consideración: dos de ellos (Ef. 6:18 y Jud. 20) contienen sendas exhortaciones a orar «en el Espíritu». El tercero nos revela la acción auxiliadora e intercesora del Espíritu (Ro. 8:26, 27) en nuestra vida de oración.

¿Cómo debe interpretarse la expresión «orar en el Espíritu»? ¿Se trata de un tipo especial de oración? Así parecen haberlo entendido algunos exegetas y teólogos. En opinión de Michael Green, puede indicar «un tiempo de oración profundo, libre e intenso, cuando el Espíritu toma posesión, controla y guía las oraciones y uno puede seguir orando sin percatarse del paso del tiempo».¹

Una segunda forma de oración —también según Green— es la inspirada por el Espíritu Santo mediante el don de lenguas (*op. cit.* p. 96). Pero ¿tiene tal interpretación suficiente base bíblica?

En nuestra opinión la acción del Espíritu en la vida de oración del creyente debe examinarse a la luz de cuanto la pneumatología cristiana nos enseña respecto a la obra del Espíritu Santo en cada uno de los hijos de Dios. Se inicia su obra iluminando la mente para hacer posible la comprensión de la revelación divina (1 Co. 2:10 ss). De este modo se produce la convicción de pecado (Jn. 16:8), conducente al arrepentimiento y a la fe en Cristo. Por obra del Espíritu de Dios se produce el nuevo nacimiento (Jn. 3:3, 5, 6; Tit. 3:5), momento a partir del cual la presencia y la acción del Espíritu en el cristiano son determinantes del crecimiento

espiritual de éste. El Espíritu Santo no es sólo «arras» y «sello» de nuestra redención (2 Co. 1:22; 5:5; Ef. 1:13, 14). Es el Santificador que hace posible lo que de otro modo sería inalcanzable: vivir conforme a las exigencias morales de la ley de Dios. El conocimiento de la ley divina había llegado inicialmente a través de la «letra» de las prescripciones mosaicas; pero todo intento de cumplirla satisfactoriamente se estrellaba contra «la ley del pecado y de la muerte» inherente a todo ser humano (Ro. 8:2). Pero en Cristo y por Cristo se ha iniciado un nuevo régimen: el de «la ley del Espíritu de vida» (Ro. 8:2a) con toda su fuerza liberadora de la vieja esclavitud moral, «para que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros, los que no andamos conforme a la carne, sino conforme al Espíritu» (Ro. 8:4). Nuestra relación con la ley es la que corresponde a nuestra nueva relación con Dios: no ya la de esclavos, sino la de hijos (Ro. 8:14, 15). Pero precisamente porque somos hijos de Dios somos «guiados por el Espíritu de Dios» (Ro. 8:14) a fin de poder vivir «no según la carne, sino según el Espíritu» (Ro. 8:9). El Espíritu Santo es el «Espíritu de Cristo» (Ro. 8:9) y su obra de santificación en el creyente es la de reproducir en éste la imagen de Cristo, conforme al propósito de Dios (Ro. 8:29).

Cuando, según la exposición de Pablo que acabamos de bosquejar, vivimos «en el Espíritu», pensando y ocupándonos «en las cosas del Espíritu» (Ro. 8:5b), nuestra mente es iluminada por él. Como consecuencia, nuestros pensamientos, al igual que nuestros deseos, estarán en consonancia con la mente del Espíritu Santo y entonces, lógicamente, cuando oremos, lo haremos «en el Espíritu», conforme a la voluntad divina y no según nuestras propias apetencias, con frecuencia demasiado carnales. De este modo, en su práctica de la oración el creyente viene a ser, como dijera Gregorio Nacianceno, «un instrumento tocado por el Espíritu Santo». Pero no es un instrumento totalmente pasivo. Orar en el Espíritu exige nuestra identificación con él, nuestra participación en sus pensamientos e intenciones. Esta participación está implícita

1. M. Green, *I believe in the Holy Spirit*. Hodder & Stoughton, 1976, 96.

en la «comunidad del Espíritu Santo» a la que se refiere Pablo en su doxología trinitaria (2 Co. 13:13). Así entendida, la oración en el Espíritu debería ser normal en todo creyente y en todo momento, sin necesidad de experiencias carismáticas especiales. Y, por supuesto, tendría garantizada la respuesta divina.

Sin embargo, la bendita posibilidad de orar «en el Espíritu» no siempre se traduce en realidad. Unas veces porque nuestra espiritualidad es raquítica, superada por las fuerzas pecaminosas de nuestra humanidad caída. A semejanza de Simón Pedro, no entendemos los pensamientos de Dios (Mt. 16:23). Nuestras aspiraciones suelen estar dominadas por lo secular. En la lucha entre el Espíritu y la carne, es ésta la que a menudo vence. Nuestros instintos más primarios se imponen a los dictados de una conciencia iluminada por la Palabra de Dios. Nuestras ansias de placer o de gloria personal prevalecen sobre la acción del Espíritu Santo, cuya misión es glorificar a Cristo (Jn. 16:14).

Otras veces nuestra oración, por elevada que sea nuestra posición espiritual, no sintoniza con el Espíritu, pues nuestra más profunda necesidad y el plan de Dios respecto a la misma escapan a nuestra comprensión. Las limitaciones de nuestra mente subsisten pese a la acción esclarecedora del Espíritu Santo. No son pocos los momentos en los que, como veremos, aun deseando sinceramente orar conforme a la voluntad de Dios, realmente no sabemos hacerlo «como conviene» (*katho dei*) (Ro. 8:26). Lo desconcertante de las circunstancias, la complejidad de nuestro mundo interior, lo ignoto de los designios divinos respecto a aspectos puntuales de nuestra vida o —en un plano mucho más amplio— los pensamientos divinos que rigen la providencia y la historia de la salvación (Ro. 11:33) nos dejan sumidos en la perplejidad. En tales situaciones podemos orar, y oramos, pero lo hacemos con incertidumbre.

Si esto es así, como algunos se han preguntado, ¿vale la pena orar? Nuestras súplicas ¿no son palos de ciego? La

cuestión es vital, tanto más cuanto más íntegramente vive el creyente su fe. ¿Podemos afrontarla con esperanza de hallar alguna luz alentadora? La respuesta la hallamos en la breve pero profunda exposición que sobre la oración del Espíritu Santo hace Pablo en Ro. 8:26, 27.

El texto no es fácil de interpretar, como lo demuestra la diversidad de opiniones de los exegetas y la superficialidad con que muchos comentaristas lo han tratado. Pero en el presente estudio no nos parece lícito soslayarlo o presentarlo difusamente, lo que nos privaría de la enorme riqueza que contiene. Procuraremos, pues, analizarlo con el máximo rigor hermenéutico, de modo que la interpretación resulte no sólo plausible sino coherente con el conjunto de la enseñanza bíblica y que, conforme al propósito del apóstol, sea fuente de estímulo y consolación.

Una exégesis que sólo tome en consideración el texto, aislado de su contexto, puede originar más problemas que respuestas. A primera vista la aseveración «qué hemos de pedir como conviene no lo sabemos» puede parecer perfectamente comprensible y de aplicación general. Pero tal idea ¿no está en abierta contradicción con numerosos textos bíblicos que no sólo nos indican aquello que puede y debe ser objeto de oración, por ser acorde con la voluntad de Dios, sino que inspiran gozosa confianza en el orante? Al «no sabemos» de Pablo en este pasaje podríamos oponer el «sabemos» de Juan: «Y ésta es la confianza que tenemos ante él, que, si pedimos alguna cosa conforme a su voluntad, él nos oye. Y si sabemos que él nos oye en cualquier cosa que le pedimos, sabemos que tenemos las peticiones que le hayamos hecho» (1 Jn. 5:14, 15).

¿Acaso se refiere Pablo a alguna oración de carácter muy singular? Consciente del problema que la frase paulina encierra, Käsemann opina que sólo es explicable asumiendo que el apóstol tenía en mente el fenómeno de la glosolalia en la iglesia, fenómeno que, según el teólogo alemán, evi-

denciaba profunda debilidad e ignorancia.² Pero la interpretación de Käsemann carece de base novotestamentaria sólida. Más aceptable es, a nuestro juicio, la sugerencia de C.E.B. Cranfield, quien ve en el problema expuesto una de las frecuentes paradojas que hallamos en los escritos de Pablo.³ Éste, al igual que Juan, tenía ideas claras respecto a lo que se debe pedir, como lo demuestran sus propias oraciones registradas en sus cartas. En ninguna de ellas hay sombras de ignorancia o inseguridad. Es, pues, realmente paradójico que en el texto que nos ocupa confiese desconocimiento en cuanto a aquello que debe ser objeto de petición.

La paradoja solamente se explica si examinamos el contexto. Pablo ha hecho un exposición magistral de la obra del Espíritu Santo en el creyente (Ro. 8:1-16). Ya nos hemos referido a su acción santificadora en un proceso que tiene por objeto la reproducción de la imagen de Cristo en el cristiano. Hacia esa meta guía el Espíritu a cuantos han sido adoptados como hijos de Dios, como se desprende de los versículos 14 y siguientes. De la realidad de nuestra filiación divina el mismo Espíritu da testimonio. Y de ella se deduce una conclusión gloriosa: «Si hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos con Cristo», por lo que un día podremos compartir su propia gloria (Ro. 8:17).

Pero este destino es contemplado por el creyente en un mundo que sufre las consecuencias dolorosas del pecado. Su condición de hijo de Dios no le libra de «las aflicciones del tiempo presente» (Ro. 8:18). El marco de su vida es el de una «creación sometida a vanidad» que «gime y está con dolores de parto» (8:22). Ante esta penosa situación de la *ktisis* (creación) el cristiano no es mero espectador. También participa en ella. «Nosotros también gemimos dentro de noso-

tros mismos, esperando la adopción, la redención de nuestro cuerpo» (Ro. 8:23). Nos duelen los sufrimientos físicos; nos atormentan nuestras debilidades morales y espirituales; nos acongoja el cúmulo de males que afligen a la humanidad, las calamidades naturales, las guerras, la opresión de innumerables seres humanos, el sinnúmero de injusticias e inmoralidades que hacen de este mundo antesala del infierno.

¡Sí; también nosotros gemimos con el resto de la creación. Pero con una diferencia: gemimos con esperanza (Ro. 8:24), mientras que el mundo se ve abocado a una frustración (*mataiōtēs*, vanidad) desesperanzada e irremediable, pues ignora —y se empeña en ignorar— que «también la creación misma será liberada de la servidumbre de la corrupción a la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Ro. 8:21). El gemido del cristiano es aliviado por la escatología del Evangelio. El creyente sufre, pero espera convencido de que lo que en este tiempo se padece «no es comparable con la gloria venidera que en nosotros ha de ser manifestada» (8:18).

Sin embargo, el mantenimiento de esta esperanza no es fácil. Exige paciencia (Ro. 8:25). Podríamos decir que la paciencia es el soporte de la esperanza, la ayuda que la sostiene. Pero ¿qué o quién viene en ayuda de la paciencia para que ni ésta ni la esperanza tengan fin y la salvación del creyente no se malogre? En este capítulo 8 de la epístola a los Romanos, la salvación se presenta en su perspectiva eterna, como una cadena que, conforme a anterior propósito de Dios, se inicia en el tiempo con el llamamiento, al que siguen sucesivamente la justificación y la glorificación (8:30). Obviamente la solidez de esa cadena no puede depender ni de nuestra esperanza ni de la paciencia que la sustenta. Sin duda, ha de depender de Dios mismo, de su poder y fidelidad. Pero en la perspectiva humana la situación no deja de ser inquietante a causa de nuestras debilidades. Necesitamos recursos poderosos. Y pensamos en la oración. Pero es en este momento precisamente cuando se revela nuestra inseguridad respecto a lo que hemos de pedir.

2. C.E.B. Cranfield *The International Critical Commentary*. T. & T. Clark. 1982, (Romans, I, pp. 421 s).

3. Id., 422.

Veamos un ejemplo. Por un lado deseamos el final del eón presente con sus sufrimientos y tentaciones y el comienzo del nuevo, por lo que nos sentimos inclinados a orar: «Ven, Señor Jesús, ven, “ya”». Por otro lado comprendemos que entretanto no llega el día de la parusía subsiste la posibilidad de que el número de los redimidos aumente. ¿Diremos, por consiguiente, «No vengas aún, Señor, no vengas»? Una ilustración paralela la hallamos en la confesión de Pablo a los filipenses: «Para mí el vivir es Cristo, y el morir, ganancia; mas si el vivir en la carne resulta para mí en beneficio de la obra, *no sé* entonces qué escoger» (Fil. 1:21, 22). En ambos casos cualquiera de las peticiones surge de anhelos piadosos con motivaciones santas. ¿Cuál sería la más atinada? «No sabemos».

Algo análogo puede suceder en otros casos en los que, pese a la legitimidad espiritual de la súplica, pueden coexistir motivos que sugieran una petición diferente. Y, en cualquier caso, a la «debilidad» de nuestro conocimiento se une la propia de nuestra actual naturaleza, tanto en el orden físico como en el moral. Por tal razón, aun los anhelos más santos pueden entremezclarse con otros no tan santos. Como consecuencia, difícilmente nuestras peticiones, expresión de nuestros deseos, serán perfectas, plenamente aceptables por parte de Dios. Siempre arrastrarán la ganga de nuestra incompreensión y endebles. Pero esta realidad, que no hemos de perder de vista, en modo alguno debe desanimarnos en nuestra práctica de la oración. Lo que Pablo afirma en este pasaje es tónico poderoso que revigora nuestra confianza en las palabras divinas que nos instan a orar.

«El Espíritu *nos ayuda* en nuestra debilidad». El verbo, en el original griego (*synantilambánetai*) significa literalmente asir algo juntamente con otra persona. El segundo prefijo (*anti*) añade intensidad, lo que sugiere una participación poderosa. El uso del término en la Septuaginta es sumamente ilustrativo. Lo hallamos en Éx. 18:22, donde Jetro aconseja a Moisés el establecimiento de jueces auxiliares:

«Así aliviarás la carga de sobre ti y *la llevarán ellos contigo* (*synantilēmpsontai soi*)». En Núm. 11:17, aunque en un contexto histórico distinto, el verbo se repite con el mismo significado: «... tomaré del espíritu que está en ti, y pondré en ello, y *llevarán contigo la carga del pueblo* (*kai synantilēmpsontai meta sou tēn hormēn tou laou*). Por tercera vez aparece el verbo en un precioso texto de los Salmos: «Mi mano lo sostendrá (*synantilēmpsetai autō*) y mi brazo lo fortalecerá» (Sal. 89:21 – en la Sept., 88:22). En el Nuevo Testamento no son menos significativos los pasajes en que es usado (Lc. 10:40 y Hch. 20:35).

Ver en el Espíritu Santo el gran ayudador del creyente es reconocer la misión específica que, según la enseñanza de Jesús, le corresponde como *paráklētos* (Jn. 14:16), alguien que está al lado para impartir *paráklēsis*, es decir, estímulo, consuelo, auxilio. Y si tenemos en cuenta que *paráklēsis* también significa súplica o ruego, comprenderemos que el *paráklētos* asuma también las funciones de intercesor. Juan, en su primera carta, aplica el término a Cristo (1 Jn. 2:1), nuestro gran abogado (Ro. 8:34). Pablo atribuye esta función también al Espíritu Santo, de quien dice: «intercede por nosotros».

Esta intercesión del Espíritu tiene especial intensidad. El verbo usado por Pablo (*hyperentynjanei*) no aparece en ningún otro texto del Nuevo Testamento o de autores griegos anteriores a la era cristiana. El verbo generalmente usado es *entynjanei*. Posiblemente la adición del prefijo *hyper* fue una licencia literaria que Pablo se permitió para enfatizar el carácter extraordinario de la intercesión del Espíritu. Una versión portuguesa ha traducido así la frase: «intercede por nosotros sobremanner» (Vers. Joao Ferreira de Almeida). Y lo hace «con gemidos indecibles», inexpressables e inexpressados (*stenagmois alalētois*).

El pensamiento de Pablo alcanza profundidades cada vez mayores. Ha declarado que la creación toda gime, lo que, pese a lo original de la afirmación, es en cierto modo

comprensible. Gime también el creyente, hecho igualmente inteligible, aunque tal gemido se amalgame con el gozo de la esperanza cristiana. Pero a ese doble gemido se suma un tercero, el del Espíritu Santo. ¿Quién podría agotar la plenitud de significado de las palabras del apóstol? Dos realidades igualmente preciosas aparecen con suficiente claridad. Por un lado, la solidaridad del Espíritu con los hijos de Dios. Él no sólo mora en el creyente para guiarlo y darle fuerzas; también comparte sus experiencias dolorosas y sus clamores. Gime con él, a la par que intercede a su favor. Por otro lado, es evidente lo profundo de esa solidaridad y la pasión inherente a la misma, expresada inefablemente, con gemidos sin palabras. La misma compasión con que Cristo intercede en el cielo a favor de sus redimidos distingue a la intercesión del Espíritu Santo en el interior de ellos.

Parece incuestionable cuanto acabamos de exponer. Queda, sin embargo, una pregunta importante por contestar. La oración del Espíritu ¿tiene lugar independientemente de nosotros o inspirándonos y poniendo en nuestros labios oraciones correctas hasta el punto de que nuestras súplicas son sus súplicas y nuestros gemidos sus gemidos? Las opiniones en torno a la respuesta están divididas.

A nuestro modo de ver, ninguna de las dos proposiciones es correcta en un sentido absoluto. Afirmar que la intercesión del Espíritu se reduce a oraciones inspiradas por él y expresadas *a través* de nuestras plegarias⁴, ¿no equivaldría a una gran limitación? Como hemos comentado anteriormente, existe la oración «*en el Espíritu*», fruto de nuestra comunión con él; pero no parece acertado identificarla con la oración *del* Espíritu. Si ésta únicamente tiene lugar cuando se manifiesta en oraciones perfectas que él mismo hace brotar del corazón creyente, ¿no quedaría su intercesión restringida a sólo algunos casos en la experiencia de cristianos

excepcionalmente abiertos a su influencia? No parece que tal limitación esté en consonancia con la afirmación final del v. 27: «intercede por los santos», frase que, en sana exégesis, sólo puede interpretarse en su sentido más amplio: el Espíritu intercede por todos los santos.

Pero si el punto de vista que acabamos de presentar es de difícil aceptación, no lo es menos el relativo a un ministerio intercesor del Espíritu Santo independiente de nuestras oraciones. No podemos perder de vista que lo que Pablo afirma sobre el Espíritu se halla en el contexto de nuestra práctica de la oración. «Qué hemos de pedir como conviene no lo sabemos, pero el Espíritu mismo intercede por nosotros». Existe una relación estrecha entre la plegaria del creyente, siempre caracterizada por una mayor o menor ignorancia, y la intercesión del Espíritu, siempre perfecta porque se efectúa «según Dios» (*kata theou*). La naturaleza de esa relación no se nos indica en el texto, por lo que cualquier explicación debe rehuir el dogmatismo. Creemos, sin embargo, que una equilibrada reflexión teológica puede ayudarnos a entender el pensamiento de Pablo en la cuestión que estamos considerando.

El cristiano tiene el privilegio de orar a Dios. Instruido por su Palabra y guiado por su Espíritu, procurará orar conforme a la voluntad divina. Y lo hará con humildad, fervor y sinceridad. Pese a ello, como vimos, su oración siempre será imperfecta; sus peticiones adolecerán de un cierto desconocimiento de los propósitos de Dios. ¿Será todo ello impedimento para que la oración sea oída y contestada? En modo alguno. El Espíritu Santo recoge, por así decirlo, esa oración y la corrige ajustándola perfectamente a la voluntad de Dios. De este modo, corregida, purificada de error, divinamente reformada, es elevada por él mismo al Padre.

¿Puede haber incentivo más poderoso para la oración? No importa que nuestras súplicas sean defectuosas en muchos sentidos. Ello, como sugiere Hendrikus Berkhof, no debe llevarnos «a la resignación ni a privarnos de la palabra.

4. J. Calvino, *Inst.* XX, 5.

Podemos ir con nuestros deseos, confiando que el Espíritu los transformará en conformidad con la voluntad de Dios, y que serán atendidos de manera que produzcan un bien para nosotros».⁵

Para concluir nuestras consideraciones sobre Ro. 8:26, 27, y a modo de resumen, citamos un texto de G.C. Berkouwer: «Este pasaje trata del secreto más profundo de la obra que el Espíritu realiza en el creyente. La oración del Espíritu está en relación con nuestras debilidades. El Espíritu no está simplemente presente en nosotros, sino en relación con el fiel que prosigue la lucha a pesar de su debilidad. Esta acción no elimina –al menos totalmente– nuestras imperfecciones. De otro modo su auxilio habría sido superfluo. Es debido a que no sabemos orar como conviene que el Espíritu viene en nuestra ayuda... El cristiano no está solo en su oración. El Espíritu viene en su auxilio y eleva esta oración a Dios “con gemidos indecibles”. Esto es un misterio insondable, pero debemos fiarnos del texto bíblico».⁶ Si lo hacemos, estaremos en condiciones de contemplar gozosamente la dilatada perspectiva que nos ofrece el pasaje siguiente (Ro. 8:28-30). Ante ella, el gemido del creyente apenas es perceptible entre las vibrantes notas de un cántico triunfal (Ro. 8:31-39).

5. H. Berkhof, *Christian Faith*, p. 490.

6. Cit. por A.R. Kayayan, «La Prière en Esprit», *Perspectives Reformées*, 1980, Ns. 3 y 4, p. 11.

El poder de la oración

«Nada hay más poderoso que la oración; nada puede compararse con ella». Con esta cita de Juan Crisóstomo da comienzo Olive Wyon a su libro *Prayer* (Oración). Y no cabe la menor duda de que todo cristiano reconoce la verdad expresada por el distinguido obispo de Constantinopla.

Sin embargo, no hay unanimidad en cuanto al modo de interpretar la naturaleza y el alcance del poder de la plegaria. ¿Se trata simplemente de un ejercicio de autosugestión o tiene efectividad exterior? ¿Actúa sólo subjetivamente en la persona que ora, a modo de saludable gimnasia espiritual, o influye de algún modo en Dios y en sus actos? ¿Cambia únicamente nuestro interior o –usando conocida frase– también «cambia las cosas»?

Es obvio que la oración ejerce una acción poderosa en el espíritu de quien la practica. Descargar ante el trono de Dios nuestras congojas, temores e inquietudes nos reporta «la paz de Dios que excede a todo conocimiento» (Fil. 4:6, 7). La confesión de nuestros pecados libera nuestra conciencia del sentimiento de culpa y, sobre la base de las promesas de Dios, nos infunde el gozo del perdón (Sal. 32:5; 1 Jn. 1:9). La acción de gracias nos hace más conscientes de la bondad de Dios manifestada en las experiencias de nuestra vida (Sal. 103:1 ss). La adoración hace más nítida nuestra visión espiritual de la gloria de Dios, de sus atributos y de sus obras (Sal. 95-100). La intercesión ensancha los horizontes de nuestros intereses y nos hace más solidarios en relación con

las personas por las cuales oramos; nos hace más «humanos». Todo esto equivale a un enriquecimiento espiritual preciadísimo. Pero ¿es eso todo lo que de la oración podemos esperar? Según algunos teólogos liberales, sí. Pero tanto la Escritura como la experiencia nos muestran que la expectativa del creyente puede incluir resultados objetivos, además de los meramente subjetivos, pues «en respuesta a la oración tienen lugar hechos en el mundo exterior que no se producirían de no haber sido precedidos por la oración».¹ Abundantes ejemplos bíblicos corroboran la aseveración precedente. Por la oración intercesora de Abraham, Abimelec y su familia fueron sanados (Gn. 20:17). Las fervorosas súplicas de Ana obtuvieron como respuesta el nacimiento del hijo insistentemente pedido (1 S. 1:10 ss). En contestación al clamor de Elías, Dios le concedió una resonante victoria sobre el babilismo (1 R. 18:36 ss), y fueron las oraciones del mismo profeta las que influyeron decisivamente en la sequía y en la lluvia (Stg. 5:17, 18). Por la oración de Eliseo fue resucitado el hijo de la sunamita (2 R. 4:33). Las súplicas del rey Ezequías le libraron de la invasión de Sennakerib (2 R. 19:15 ss) y de la enfermedad (2 R. 20:2 ss). El arrepentido Manasés, exiliado y cautivo en Babilonia, oró a Dios «y habiendo orado a él, fue atendido, pues Dios oyó su oración y lo restauró a Jerusalén, a su reino» (2 Cr. 33:12, 13). Daniel oró y Dios le reveló el sueño de Nabucodonosor (Dn. 2:17-19). Atendiendo a las oraciones de Nehemías, Dios inclinó el corazón del rey persa Artajerjes para autorizar y favorecer la reconstrucción de Jerusalén (Neh. 1:4 ss; 2:4). Y no son menos impresionantes algunas de las respuestas a la oración mencionadas en el Nuevo Testamento. Recuérdese la liberación milagrosa de Pedro, encarcelado y condenado a muerte (Hch. 12), o lo acontecido en la cárcel de Filipos mientras Pablo y Silas «oraban y cantaban himnos a Dios» (Hch. 16:25 ss).

También la historia de la Iglesia abunda en hechos que confirman la eficacia objetiva de la oración peticionaria, tanto en el orden físico como en el espiritual e incluso en el político. Serían incontables los casos de curación de graves enfermedades o de liberación asombrosa de otros peligros no menos graves, hechos que habían sido objeto de oración previa.

Lutero, orante de gran fe, visitó a Melancton en una ocasión en que éste se encontraba en estado agonizante. Su muerte parecía tan próxima como inevitable. Entre sollozos, oró Lutero pidiendo a Dios la recuperación física de su más íntimo colaborador. Una exclamación vehemente al final de la oración hizo salir a Melancton de su estupor. Sólo pronunció unas palabras: «Martín, ¿por qué no me dejas partir en paz?» «No podemos prescindir de ti, Felipe», fue la respuesta. Lutero, de rodillas junto al lecho del moribundo, continuó orando por espacio de una hora. Después persuadió a su amigo para que comiera una sopa. Melancton empezó a mejorar y pronto se restableció totalmente. La explicación la daba Lutero con estas palabras: «Dios me ha devuelto a mi hermano Melancton en respuesta directa a mis oraciones».²

Por supuesto, no todas las peticiones en favor de enfermos han sido contestadas del mismo modo. En muchos casos la curación no se ha producido. Como vimos al considerar los requisitos de la oración, debemos someternos a la soberanía de nuestro Padre, tan sabio como misericordioso. La diversidad de respuestas, positivas o negativas (a nuestro juicio), no invalida el poder de la oración. La fe que nos mueve a ella tiene en sus resultados una doble vertiente: la de los prodigios, a veces milagrosos, y la del poder espiritual para resistir las mayores adversidades. Éste es el gran mensaje de Hebreos 11:32 ss.

1. A.H. Strong. *Systematic Theology*, The Judson Press, 1949, 433.

2. *Dictionary of illustrations for pulpit and platform*. Moody Press, 1949, p. 442 (4253).

Obras filantrópicas admirables, como la de Jorge Müller en Bristol, en el siglo XIX, han puesto de relieve la efectividad de las peticiones hechas a Dios en demanda de la ayuda necesaria. La experiencia de Müller es especialmente significativa. Al emprender su obra, aquel hombre de gran fe se propuso firmemente no pedir nada a nadie sino sólo a Dios. Pese a los muchos momentos de prueba extrema que hubo de pasar, se mantuvo en su propósito y siempre en el momento oportuno llegó providencialmente la provisión solicitada al Señor.

La expansión misionera y los grandes avivamientos siempre han estado asimismo estrechamente relacionados con la oración. Muchos combates contra fuerzas políticas adversas han sido ganados orando. Así se puso de manifiesto en los días de la Reforma. Bien conocido es el hecho de que la reina María de Escocia temía más las oraciones de Juan Knox que ejércitos de millares de soldados. Igualmente muestra la historia la efectividad de la oración en favor de las autoridades temporales (1 Ti. 2:2, 3) con miras a una convivencia civil pacífica y al triunfo de la justicia. Sólo Dios sabe hasta qué punto las plegarias de sus hijos han influido en el curso de importantes acontecimientos históricos. Los capítulos 9 y 10 del libro de Daniel merecen reflexión profunda. El autor se sintió hondamente impresionado en la Asamblea de la Alianza Evangélica Mundial, celebrada en Singapur en junio de 1986, al escuchar el testimonio del delegado filipino. Su informe sobre la experiencia vivida por su país a principios del mismo año, cuando todo hacía temer una revolución sangrienta, destacaba el hecho de que millares de creyentes estaban orando en las iglesias rogando al Todopoderoso una solución pacífica mientras otros se manifestaban en las calles con el mismo fin. A esas oraciones atribuían él y muchos más la decisión de Fernando Marcos de abandonar el país, con lo que se evitó el temido baño de sangre.

A estos ejemplos, citados a modo de botones de muestra, podríamos añadir muchos más, todos demostrativos de que

la oración no es un simple ejercicio de gimnasia espiritual, sino una causa de efectos dentro y fuera de nosotros mismos. Esta era la convicción de C.S. Lewis cuando en una de sus famosas «Cartas a Malcolm» escribía: «Si lo que en tu última carta querías decir es que debemos desechar la oración peticionaria —oración que, como tú señalas, pide a Dios que actúe a modo de “ingeniero” disponiendo acontecimientos particulares en el mundo objetivo— y limitarnos a actos de penitencia y adoración, discrepo de ti. Puede ser cierto que el cristianismo sería, intelectualmente, una religión mucho más fácil si nos dijera que es eso lo que debemos hacer. Y puedo entender a quienes piensan que esa religión sería más noble. Pero recuerda el salmo: “Señor, no soy persona de nobles pensamientos”. O, mejor aún, recuerda el Nuevo Testamento. En él las oraciones peticionarias más osadas nos son recomendadas tanto por vía de precepto como por medio del ejemplo».³

Con razón escribió Santiago: «La oración eficaz del justo puede mucho» (Stg. 5:16).

3. C.S. Lewis, *Letters to Malcolm, chiefly on Prayer*. Fontana, 1966, p. 38.

Preguntas y objeciones

La enseñanza bíblica sobre la oración es clara y la eficacia de ésta, como hemos visto, se ve corroborada por innumerables experiencias. Ello, sin embargo, no excluye las dificultades que esa enseñanza entraña para la mente racionalista. Hemos de reconocer que la oración, por su naturaleza misma, trasciende el orden natural y nos sitúa en un plano en el que no son plenamente aplicables los parámetros de la lógica humana. Pero no sería prudente soslayar las cuestiones que surgen en torno al tema, haciendo del mismo un objeto exclusivo de la fe, como si no hubiese explicaciones plausibles desde el punto de vista filosófico o teológico. Consideraremos, pues, las objeciones que más frecuentemente se han formulado respecto a la oración.

1. Un Dios tan grande como el revelado en la Biblia ¿va a interesarse por mí?

La pregunta, a primera vista, puede parecer un tanto pueril; pero es muy común. Ya en tiempos antiguos se preguntó el salmista: «Cuando contemplo los cielos, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que tú formaste, pienso: ¿Qué es el hombre, para que de él te acuerdes, y el hijo de Adán, para que cuides de él?» (Sal. 8:4).

En efecto, el Dios de la revelación bíblica es el Creador de todos los astros, de todas las constelaciones y galaxias que existen en los espacios inmensos del universo. Es el Todopoderoso, el Santo que «habita en luz inaccesible» (1 Ti.

6:16), el Rey de reyes y Señor de señores. ¿Cómo puede una criatura humana esperar que ese Dios, que rige la existencia de miles de millones de seres se fije en ella, se preocupe de sus necesidades y atienda a la voz de sus súplicas?

El interrogante revela un concepto excesivamente humano de Dios. Le atribuye limitaciones o modos de actuar semejantes a los de hombres encumbrados a las más elevadas alturas del poder en el gobierno de un estado. Pierde de vista que el Dios del macrocosmos es también el Dios del microcosmos; que el creador de cielos y tierra lo es también de los átomos, de los cromosomas y los genes; que el Dios capaz de una providencia general lo es también de una providencia especial que alcanza e incluye hasta a los seres más insignificantes. Aun los pajarillos del campo gozan de ella (Mt. 10:29).

El Dios de la revelación bíblica no es solamente Dios del universo, de la humanidad o de un pueblo. Es también Dios de individuos. El Dios de Israel era el «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob».

El interés divino por el individuo es bellamente ilustrado en la parábola del pastor que deja en el redil a las noventa y nueve ovejas de su rebaño y sale en busca de la extraviada (Lc. 15:4-7). Como toda ilustración, sólo muestra un aspecto de la acción divina y no todos sus detalles son aplicables al hecho que se ilustra. Dios, cuando atiende a una de sus criaturas, no tiene necesidad de «dejar» a las demás. Por algo es omnipresente. Y él puede oír simultáneamente todas las oraciones que se elevan a él en virtud de su omnipotencia y su omnisciencia. A la luz de la Escritura, es absurda la afirmación de los antiguos romanos: *Magna dii curant, parva negligunt* (los dioses cuidan de lo grande y descuidan lo pequeño). Cuando la oración reúne los requisitos necesarios, jamás se pierde en un vacío del que Dios esté ausente. No importa la individualidad, la pequeñez e incluso la indignidad del orante. El Dios que le ama en sus limitaciones no dejará de escucharle.

2. ¿Por qué orar si Dios ya conoce nuestras necesidades?

El mismo Señor Jesucristo había afirmado: «Vuestro Padre sabe de qué cosas tenéis necesidad antes que vosotros se las pidáis». (Mt. 6:8, 32). De estas palabras muchos han deducido que el Padre, sabio y amante, nos dará siempre lo más beneficioso, se lo pidamos o no. Nosotros podemos equivocarnos. Recordemos el texto de Ro. 8:26: «qué hemos de pedir como conviene, no lo sabemos». ¿No es, pues, mejor, dejarlo todo en las manos de Dios y esperar confiadamente en lo que nos depare su providencia?

A primera vista pueden parecer atinadas las palabras de Rousseau: «Bendigo a Dios, pero no oro. ¿Por qué habría de pedirle que cambie a mi favor el curso de las cosas? Yo, que debería amar por encima de todo el orden establecido por su sabiduría y mantenido por su providencia, ¿desearé que ese orden sea disuelto por mi causa?».¹

Aun cristianos sinceros, en algún momento, han pensado de modo semejante. ¿Y no demuestra esta reflexión un concepto más elevado de Dios y un superior grado de fe? Nuestras oraciones, más o menos afectadas siempre por la ignorancia, la debilidad y el egoísmo, ¿qué pueden aportar de valioso a los propósitos perfectos y a la acción de Dios?²

Estas consideraciones fácilmente podrían llevar a la decisión de renunciar a toda forma de oración peticionaria. Como indicaba Fosdick, «el hombre abandona la oración porque le parece absurdo y presuntuoso que la ignorancia trate de instruir a la perfecta sabiduría, que el mal humano intente persuadir al Amor perfecto para que haga lo bueno».³

Pero este enfoque de la cuestión es incorrecto. El propósito de nuestras oraciones no es ni informar a Dios acerca de

1. Cit. por H.E. Fosdick, *The meaning of prayer*, 77.

2. Emil Brunner, *The Christian doctrine of the Church, faith and the consummation*, 331.

3. H.E. Fosdick, *op. cit.*, 77.

nuestras necesidades, ni persuadirle para que intervenga, ni instruirle en cuanto al modo de contestar a nuestras súplicas. Obviamente él no necesita nuestra información para conocer nuestras carencias. Tampoco es un Dios que sólo actúa a fuerza de repetidas e insistentes peticiones de sus hijos; éste era el concepto que los paganos tenían de sus divinidades. Y mucho menos podemos indicarle cómo, una vez «persuadido», ha de realizar lo que le pedimos. Dios no necesita en absoluto nuestras plegarias. Él podría desarrollar su providencia benéfica independientemente de toda demanda humana. Pero nosotros sí necesitamos la oración, pues no sólo constituye lo esencial de nuestra comunión con Dios, sino que en la experiencia de pedir y recibir adquirimos plena conciencia de la realidad de nuestra filiación divina. Entendemos que «Dios, quien en Jesucristo se declara como nuestro padre, declara de ese modo que somos sus hijos, a quienes otorga el derecho filial de la súplica».⁴ Por más convencido que un hijo esté de la bondad de su padre y de la fidelidad de éste en proveer cuanto necesita, son muchas las ocasiones en que pide algo a su progenitor. Y la concesión de su petición aumenta la gratitud a la par que refuerza los lazos de unión paternofilial. Podemos, además, añadir que la petición del creyente (hijo de Dios) tiene su fundamento en la invitación paterna (Sal. 50:15; Is. 58:9; Zac. 13:9).

Ni conceptos equivocados de la soberanía y la providencia divinas ni una interpretación errónea de las promesas de Dios debieran jamás inducirnos a renunciar a la oración peticionaria. Nuestra confianza en que Dios cumplirá lo que su palabra ha declarado no es incompatible con nuestra petición de que esa palabra se cumpla. Calvino entendió perfectamente esta verdad y la ilustró con gran acierto: «Cuanto mayor era la confianza con que los santos de la antigüedad se gloraban en los beneficios divinos que tanto a ellos como

a otros les habían sido concedidos, con tanto mayor ardor se sentían impulsados a orar. El simple ejemplo de Elías será suficiente. Él, aunque seguro del designio de Dios, y habiendo ya prometido con gran autoridad lluvia al rey Ajab, con todo, ora inquietante con su cabeza entre sus rodillas y envía a su criado siete veces para ver si aparecían nubes; no con la intención de desacreditar el oráculo divino, sino bajo la convicción de que era su deber derramar sus oraciones ante Dios a fin de evitar que su fe languidciera y se aletargase».⁵

Por otro lado, la oración convierte al creyente en colaborador de Dios. El hecho de que Dios tenga unos propósitos no significa que éstos hayan de cumplirse siempre por la simple intervención directa de la mano divina. El *deus ex machina* no es la explicación cristiana del modo de obrar de Dios. Él, en su gobierno del universo, ha decidido llevar a cabo muchos de sus designios valiéndose de medios humanos. En no pocas esferas del humano acontecer es verdadero hasta cierto punto, el hiperbólico aforismo del teólogo medieval J.M. Eckhart: «Dios puede hacer tan poco sin nosotros como nosotros sin él». Y podemos asegurar que entre los medios que Dios usa se incluyen las oraciones de sus hijos. Él las ha conocido anticipadamente (Is. 65:24); ha contado con ellas y, atendiéndolas según su suprema sabiduría y voluntad, las ha incorporado al complejo entramado de su providencia. Dicho de otro modo y en certeras palabras de Pascal, «Dios instituyó la oración para concedernos a nosotros, sus criaturas, la dignidad de ser causas».⁶ Lo misterioso de este hecho no anula su realidad.

3. La oración ¿no fomenta la pasividad?

No faltan quienes piensan que la oración hace innecesaria toda acción del orante. Si es Dios mismo quien obra en

4. E. Brunner, *op. cit.*, 332.

5. J. Calvino, *Inst.*, XX, 3.

6. Cit. por David Evans en *Diálogo con Dios*, 20.

respuesta a nuestras oraciones, ¿qué necesidad tenemos de actuar nosotros? ¿No es mejor, después de haber orado, atenerse a la exhortación del salmista: «Espera en él y él hará» (Sal. 37:5)? ¿No dijo Dios a su pueblo: «Paraos, estad quietos y ved la salvación del Señor con vosotros» (2 Cr. 20:17)?

La respuesta parcial a estas preguntas ya la ha encontrado el lector en el punto anterior y en la exposición de uno de los requisitos de la oración: la disposición para el compromiso. Sólo nos resta añadir algunas consideraciones complementarias.

En primer lugar, los textos que pudieran, a primera vista, apoyar la pasividad en ningún caso pueden usarse con tal propósito. Veamos como ejemplos los ya mencionados. Las palabras del Sal. 37:5 nada tienen que ver con un llamamiento a la inacción escudada en la plegaria. El salmista está aconsejando al hombre que, asediado por los impíos, está expuesto a dejarse arrastrar por la ira y tomarse la justicia por su mano, con el consiguiente riesgo de actuar injustamente. Es a este hombre a quien se dice: «Encomienda al Señor tu camino y espera en él y él actuará». En 2 Cr. 20:17 se nos presenta otra situación especial. Lo que se dice se refiere concretamente a este caso. El pueblo de Judá, con su rey Josafat, está más que amedrentado ante la doble amenaza de Moab y Amón. Se hallan paralizados por el pánico («en nosotros no hay fuerza contra tan gran multitud» -v. 12). Y oran a Dios, pero con una fe que no logra superar el miedo. El sentimiento de impotencia les domina. No entiendan que el secreto de la fuerza no radicaba en ellos, sino en Dios. Por eso necesitaron una palabra iluminadora (vv. 15-17) y una experiencia singular (18-29). En efecto su oración había sido contestada sin que el pueblo hubiese tenido que luchar. Pero este caso fue excepcional. Normalmente, la oración era contestada mediante la intervención divina con el concurso de la acción esforzada del pueblo.

Así ha sido a lo largo de la historia, tanto en los tiempos bíblicos como en los siglos de la Iglesia cristiana. Moisés fue

paradigma de oración y acción. También lo fueron los profetas y los apóstoles, los misioneros y los reformadores. Ni la Escritura ni los anales del cristianismo dan pie a la idea errónea de que la oración, por su poder y eficacia, hace innecesaria —¿carnal incluso?— la acción humana. Debe reconocerse cierta lucidez teológica al popular «A Dios rogando y con el mazo dando».

Esta interdependencia de oración-acción tiene su fundamento en la naturaleza misma de la plegaria, particularmente en la de petición. Ésta es un don, un privilegio, un recurso admirable que Dios concede a sus hijos. Pero no es el único que les otorga. También los ha dotado de inteligencia, capacidad manual, voluntad y libertad. Él no quiere que estos dones se atrofien, sino que sean ejercitados. Y que lo sean especialmente en la realización de sus propósitos. Dios podría hacerlo todo directamente, sin la instrumentalidad de ningún colaborador humano. Recordemos la narración de 2 Cr. 20. Pero no es ése su método. Él, que hizo al hombre a su imagen y semejanza, lo colocó en una situación de activo señorío sobre el resto de lo creado en la tierra. Y, en términos generales, no hará lo que el hombre puede y debe hacer. Fue voluntad de Dios que en Israel se construyera un tabernáculo, pero la obra debió efectuarse mediante el trabajo de expertos artífices.

Es la oración combinada con el resto de dones y facultades puestos en acción lo que hace de ella un medio efectivo para lograr resultados que de otro modo no se llegarían a producir.

4. La oración carece de sentido en un mundo regido por leyes naturales

Esta objeción nos introduce en lo que podríamos denominar «metafísica de la oración». Aparentemente es de gran peso, sobre todo si se aceptan las premisas de un racionalismo radicalmente materialista, padre del más absoluto determinismo. Siguiendo una interpretación mecanicista de

la relación causa-efecto, todo acontece inexorablemente de acuerdo con determinadas leyes, tanto en el orden físico como en el mundo del espíritu. Invariablemente, dada una causa, se da necesariamente su efecto. Esta conexión es inalterable y universal; nada puede anularla. Por consiguiente, pretender que este orden sea modificado por fuerzas sobrenaturales como resultado de la oración, es, desde el punto de vista de la filosofía positivista, un absurdo.

Pero esta conclusión dista mucho de ser incuestionable. Parte del supuesto de la uniformidad de las leyes naturales y de los fenómenos consecuentes. Pero esa presuposición ha quedado en entredicho y más bien está desacreditada como consecuencia de las revelaciones de la Física cuántica. «La nueva física está en guerra con las interpretaciones mecanicistas de la naturaleza...».⁷ Y por más que algunos científicos atribuyan a la falta de métodos de investigación adecuados la indeterminabilidad de los fenómenos que se producen en el mundo, lo cierto es que hoy ya no se puede sostener el determinismo como dogma irrefutable. Las mentes más preclaras en el campo de la Ciencia reconocen que más allá de los fenómenos de experiencia hay mucho de incognoscible ante lo cual han de confesar: *Ignoramus et ignorabimus* (ignoramos e ignoraremos).

En contraposición con las concepciones del positivismo determinista, la revelación bíblica nos presenta un universo creado y regido por un Dios libre y soberano, que puede actuar sin las limitaciones rígidas de unas leyes que Él mismo ha establecido. Por supuesto, Dios no altera esas leyes caprichosamente como si jugase con el orden previamente determinado por su sabiduría. Normalmente todo sucederá dentro del marco natural. Pero Dios dejará de ser Dios si quedase encerrado en ese marco y no pudiera hacer nada fuera de él. El cumplimiento de las leyes naturales es uno

de los métodos de acción de Dios, el más frecuente, pero no el único. Dios, en su soberanía, puede intervenir sobrenaturalmente y modificar el curso normal de los acontecimientos. En este caso nos hallamos ante el milagro, hecho que sólo tiene lugar ocasionalmente.

Por otro lado, Dios puede disponer o combinar fuerzas y hechos naturales muy diversamente, de modo que los efectos sean los determinados por su voluntad en beneficio de quienes le invocan. Esto sucede en el mundo físico. El viento, por ejemplo, es un fenómeno natural, y Dios lo usó para hacer posible el paso de los israelitas a través del Mar Rojo (Éx. 14:21). El derrumbamiento de los muros de Jericó pudo tener como causa una fuerte sacudida sísmica, pero en las circunstancias en que el hecho se produjo se hacía evidente la mano de Dios (Jos. 6). Algo análogo podría decirse del terremoto en Filipos durante el encarcelamiento de Pablo y Silas (Hch. 16:25 ss). No es ningún milagro que un pez se trague una moneda y que sea pescado con ella en su vientre, pero resulta difícil reducir a mera casualidad —sin ver un hecho providencial—, la experiencia de Pedro relatada en Mt. 17:27.

También se observa la intervención divina en la acción humana. Respetando plenamente el libre albedrío del hombre y sin coartar las iniciativas de éste, Dios ordena el curso de su providencia de tal manera que las acciones de los seres humanos —justas o injustas— vienen a ser elementos que él usa para el cumplimiento de sus propósitos. Dios se ha valido de hombres piadosos y probos para bendición del mundo. Pero también ha usado a personas que le sirvieron inconscientemente. Ciro, con su política generosa, llevó a efecto el plan de Dios relativo a la liberación y regreso a su tierra del pueblo judío cautivo en Babilonia (Is. 44:25-45:4). Lo más sorprendente es que Dios convierte en bien aun el mal de personas que actuaban perversamente. La cruel Asiria fue instrumento de juicio divino sobre Israel (Is. 10:5 ss). La malevolencia de los hermanos de José fue tomada provi-

7. M.F. Sciacca, *La Filosofía, hoy*. L. Miracle, 1947, p. 389.

dencialmente en causa de socorro y reconciliación familiar (Gn. 50:20). Supremo prodigio de la providencia divina fue que la ira homicida del sanedrín judío se convirtiese en el medio para que, con la muerte de Jesús, se cumpliera lo que Dios en su presciencia y designio había determinado para salvación de la humanidad (Hch. 2:23).

La doctrina bíblica de la providencia sigue lógicamente a la de la creación. Dios no creó el mundo para dejarlo después, como sostienen los deístas, abandonado a la acción de las leyes naturales. Él sigue presente en el mundo, controlando, permitiendo o realizando todo lo que sucede, incluso lo que pudiera parecer tan insignificante como la muerte de un gorrión o la caída de un cabello (Mt. 10:29, 30). Cuanto acontece no es atribuible a un destino ciego, el *fatum* pagano, ni a la acción de fuerzas naturales igualmente ciegas y de resultados irreversibles. Todo acaece de acuerdo con la voluntad de Dios, que libremente actúa como mejor convenga, a fin de que sus propósitos se hagan realidad.

Y, en su libertad, ha querido Dios que algunos acontecimientos tuvieran lugar por su intervención en respuesta a las oraciones de sus hijos. Podríamos decir que la oración es un elemento causal entre los muchos de los que Dios hace uso en su gobierno del universo. Como ha escrito el profesor Paul Helm, «Dios ha ordenado la matriz total de tal modo que él hace algunas cosas porque alguien se las ha pedido, y sin la petición las condiciones suficientes para producir lo pedido no se habrían dado...» En palabras de Agustín: «Las oraciones son poderosas para alcanzar aquello que Dios prevé que dará a quienes se lo piden».

Es comprensible, si Dios, todopoderoso, soberano y libre, es nuestro Padre.

5. ¿Puede la oración cambiar la voluntad de Dios?

¿Es posible que el hombre, mediante sus peticiones, mueva a Dios a actuar de modo diferente al que tenía previsto? La pregunta en sí revela cierto grado de incompreensión

respecto a la naturaleza de Dios y a su modo de obrar. Aún más: parece apuntar la posibilidad de que el Creador del universo se convierta en esclavo de su creación.

Hemos de admitir que siempre que nos adentramos en la esfera de los atributos y los propósitos de Dios aparecen ante nosotros misterios insondables (Ro. 11:33). Sin embargo, la Escritura nos da luz suficiente para comprender, aunque limitadamente, la relación entre la oración y el ejercicio de la voluntad divina.

Si consideramos la voluntad de Dios en su aspecto esencial, resultante de sus atributos morales, hemos de decir que tal voluntad es inmutable. Ninguna oración podría modificarla. Si, por ejemplo, es voluntad de Dios que el pecado tenga justa retribución, nadie puede moverle a tolerarlo impunemente. Si su voluntad es nuestra santificación, ningún creyente puede esperar que, en respuesta a sus plegarias, Dios le autorice para vivir una vida licenciosa. Si Dios quiere «que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad» (1 Tim. 2:4), ninguna súplica podrá hacer de él una divinidad tribal o nacional que de modo discriminatorio excluya a una parte de la humanidad de las posibilidades de salvación. Ninguna petición que responda a «criterios racistas» o de algún modo haga «acepción de personas» podrá inclinar el arbitrio divino a una respuesta favorable. La voluntad esencial de Dios no puede ser modificada; cualquier cambio en ella, ajustado a deseos humanos, sería una corrupción de la deidad.

Pero la Biblia también nos muestra que, pese a la invariabilidad de la voluntad esencial de Dios, las intenciones de Dios sí pueden sufrir cambio sin que ello dé lugar a la contradicción. Si, descendiendo de las alturas inescrutables de la eternidad, en las que se ordenó la providencia, situamos las acciones divinas en el plano temporal de la historia, observamos un elemento de contingencia. Dios no cambia en su carácter, pero actúa según el desarrollo de los acontecimientos humanos y, en determinadas circunstancias, varía

su decisión inicial. Una ilustración de este hecho la hallamos en el libro de Jonás. Dios había decidido destruir la ciudad de Nínive a causa de la maldad de sus habitantes; pero el arrepentimiento de los ninivitas hizo que el juicio divino se trocara en perdón misericordioso. La decisión divina fue modificada, pero de acuerdo con los principios establecidos por los atributos inmutables de Dios y su plan fundamental de salvación.

Este tipo de cambios es el que puede producir la oración. La intercesión de Abraham en favor de Sodoma y Gomorra habría tenido éxito si entre sus habitantes se hubiesen hallado solamente diez justos. Por amor a ellos, Dios habría variado su plan de destrucción en respuesta a la petición del patriarca. En un momento dado Dios había decidido destruir al pueblo de Israel a causa de su persistencia en actitudes de incredulidad y rebeldía; pero la mediación de Moisés y la apasionada oración de éste hicieron que Dios se retrajese de su intento (Éx. 32:9-14).

Aun los ejemplos bíblicos de carácter negativo corroboran la efectividad de la oración en relación con las decisiones divinas. Cuando Dios dice a Jeremías: «No ores por este pueblo, ni levantes por ellos clamor ni oración, porque no te oiré» (Jer. 7:16; 11:14 y 14:11), claramente da a entender que, si no hubieran mediado unas circunstancias de endurecimiento tan intolerable como irreversible, él habría atendido a la súplica del profeta y habría anulado o aplazado su decisión de juicio. Algo análogo puede decirse respecto al mensaje divino a Ezequiel (Ez. 14:14, 16, 20). De no haberse llegado a una situación límite, la intercesión de «Noé, Daniel y Job», habría tenido efectos positivos en la acción de Dios.

La conclusión que se desprende de los datos bíblicos es clara. Karl Barth la expresó con notable precisión: «Dios escucha y responde. Dios no es sordo, escucha; más aún, obra. No obra de la misma manera, oremos o no. La oración tiene

una influencia sobre la acción, sobre la existencia de Dios. Eso es lo que la palabra "respuesta" significa».⁸

Podría alegarse que tal conclusión conduce al indeterminismo; pero todo cuanto de contingente pueda tener la historia debe ser contemplado *sub specie aeternitatis*. Del plano temporal hemos de volver nuevamente al de la eternidad de un Dios omnisciente que todo lo prevé y para todo hace la provisión adecuada. Somos conscientes de que el problema metafísico que esta realidad plantea difícilmente podrá ser resuelto satisfactoriamente por vía racional. Siempre resultará un misterio la idea de una previsión o conocimiento previo de Dios que no parezca anular la libertad humana. Pero las dos verdades coexisten: a) Para Dios todo futuro es presente; todo cuanto ha de acontecer le es conocido. b) La presciencia de Dios no anula la libertad del hombre. Y Dios, en su omnisciencia y previsión coordina los actos libres de los seres humanos de modo que todo concurra a la realización de sus designios supremos. Entre esos actos, como vimos, se incluye la oración.

Por otro lado, es del todo razonable que la oración sea tenida en cuenta por Dios y que, en cierto sentido, «supedite» sus decisiones a las peticiones de sus hijos. Sólo así tiene sentido pleno el concepto de comunión, que, ineludiblemente, ha de incluir el de comunicación y en cierta medida el de participación. No olvidemos lo que ya dijimos, que el creyente es «colaborador de Dios» (1 Co. 3:9). Por incomprensible que parezca, Dios ha condescendido a un nivel en el que no sólo habla sino que escucha. Y escucha seriamente, de tal modo que dentro de las limitaciones impuestas por sabias razones que él conoce, actuará teniendo en cuenta lo que sus hijos le han solicitado.

¿Significa esto una autolimitación de Dios? Tal vez; pero esta autolimitación no desdora ni su grandeza ni su soberanía;

8. K. Barth, *La oración*. La Aurora, 1986, p. 20 s.

simplemente pone de relieve la magnificencia de su gracia, que del hombre, creado a su imagen y redimido por su Hijo, hace su interlocutor y copartícipe en las divinas decisiones. Así lo entendió Barth: «El hecho de que Dios ceda a las demandas del hombre, que mude su intención y siga la oración del hombre, no significa una debilidad. Él es quien, en su majestad, en el esplendor de su poder, lo ha querido y lo quiere así. Él quiere ser el Dios que se ha hecho hombre en Jesucristo. He ahí su gloria, su omnipotencia. No se disminuye cediendo a nuestras oraciones; por el contrario, muestra de ese modo su grandeza».⁹ Y Emil Brunner ahondó en este pensamiento con gran clarividencia: «... en una real correspondencia en el plano personal, la comunicación que Dios hace de sí mismo se convierte en comunicación en sentido literal. Dios nos permite que le digamos algo sobre la base de su comunicación a nosotros. Por la limitación de sí mismo Dios deja espacio para la libertad de la criatura. A través de su comunicación crea una relación real de confrontación, que es la identidad con él postulada por el Espíritu Santo en la fe y al mismo tiempo la no-entidad, que recibe su mayor énfasis en la fe en él como Señor y Creador. Dios, por así decirlo, rescinde su omnipotencia a fin de dejar lugar para nuestra libertad, y en análoga medida renuncia aquí a su independencia de la criatura. Por su propia elección se hace a sí mismo dependiente de lo que un hijo suyo le dice. Él no sólo oye, sino que responde... Como Dios se ha limitado a sí mismo en la encarnación de su Hijo, sin dejar de ser el Infinito, así se autolimita cuando en su gracia condesciende a oír y contestar las oraciones».¹⁰

Esta maravilla es, sin duda, el exponente más impresionante de la dignidad que Dios ha querido otorgar a sus hijos y el más poderoso estímulo en nuestra relación con él.

9. K. Barth, *op. cit.*, p. 23.

10. E. Brunner, *op. cit.*, 332 s.

VII

La práctica de la oración

Todo el conocimiento teológico relativo a la oración es estéril si no nos mueve a orar. No es suficiente tener ideas correctas sobre la plegaria si éstas se mantienen en la esfera de lo puramente teórico, pues, usando la famosa frase de Goethe, «todas las teorías son grises». Lo que el cristiano individualmente y la Iglesia necesitan es la praxis de la oración. Ello nos obliga a dejar el plano de la teología sistemática para llevar el tema al terreno de la teología práctica.

La experiencia cristiana debe estar impregnada de un espíritu de oración. La alabanza y las acciones de gracias, la confesión de pecados, la presentación de preocupaciones o necesidades propias ante Dios, los clamores en demanda de auxilio, las peticiones y la intercesión no debieran tener carácter esporádico o circunstancial; no habrían de asemejarse a los géysers que lanzan su líquido termal intermitentemente de modo más o menos irregular. Más bien deberían tener su ilustración en el manantial cuyas aguas fluyen sin interrupción. Éste es el sentido de las palabras de Pablo: «Orad sin cesar» (1 Ts. 5:17), lo que equivale a decir: «Vivid en la actitud de quien en todo momento se siente en la presencia de Dios». La oración como acto mental o vocal no puede ser constante, pero el espíritu de oración sí lo puede ser.

Debemos, sin embargo, guardarnos del error en que parecen caer algunos cristianos: que no importa demasiado el tiempo o la regularidad con que practiquemos la oración formal si vivimos en el espíritu de la oración. Esta idea es

absurda, tanto como lo sería imaginar la relación de una pareja que pretende vivir en un espíritu de amor, pero que sólo ocasionalmente dialoga. Si nuestra comunión con Dios es una realidad, habremos de regular nuestra práctica de la plegaria, máxime si tenemos en cuenta las múltiples dificultades con que frecuentemente tropezamos para un recogimiento interior que la haga fructífera.

Ya en tiempos del Antiguo Testamento la oración no se limitaba a instantes de extraordinaria intensidad espiritual o a situaciones de gran apuro. Como vimos, los judíos tenían sus horas fijas en las que diariamente elevaban sus preces a Dios (Sal. 55:17; Dn. 6:10). Esta costumbre proseguía en días apostólicos (Hch. 3:1). Y, con variaciones en cuanto a los detalles, ha caracterizado a los espíritus piadosos de todos los tiempos. El hábito no ha sido impuesto por el peso de una tradición, a la que en cualquier momento pudiera renunciarse. Tampoco se debe a una decisión nacida del placer espiritual que la oración puede proporcionar. Como aseveró Karl Barth, «no es posible decir: oraré o no oraré, como si se tratase de una cuestión de gustos».¹ Es un imperativo, una cuestión de supervivencia espiritual sana. Así lo entendía Romano Guardini cuando en una de sus «oraciones teológicas» pedía a Dios: «Enséñame a ver que sin orar mi interior se atrofia y mi vida pierde consistencia y fuerza».²

Los apóstoles entendieron bien la importancia de ese imperativo cuando, expuestos a tensiones en la creciente iglesia de Jerusalén, se descargaron de responsabilidades administrativas para dedicarse «asiduamente a la oración y al ministerio de la palabra» (Hch. 6:4). No menos significativas son sus reiteradas exhortaciones a que los creyentes oren (Ro. 12:12; 15:30; 1 C. 7:5; Ef. 6:18; Fil. 4:6; Col. 4:2; 1 Ts. 5:17; 1 Ti. 2:1; 1 P. 4:7).

1. K. Barth *La oración*, 24.

2. R. Guardini, *Oraciones Teológicas*, 99.

Sin embargo, a fuer de honestos, hemos de confesar que no suele ser la oración el punto fuerte de nuestra vida cristiana. En su ejercicio regular no parece ser, como afirmaba Carlyle, «el impulso más profundo del alma humana». Más bien solemos sentir la tendencia a reducirla a mínimos que nos avergüenzan. ¿A qué se debe la incongruencia resultante de ensalzar las excelencias de la oración por un lado, y tener que admitir nuestra debilidad en su práctica por otro? ¿Hay métodos eficaces para su ejercicio? Las respuestas son vitales, aunque no fáciles. Teresa de Ávila así lo reconoció al escribir la primera frase de su obra *Las Moradas*: «Pocas cosas que me ha mandado la obediencia se me han hecho tan difíciles como escribir ahora cosas de oración». Comprendemos y compartimos su problema; pero es indispensable que nos arriesguemos a explorar el terreno y dejar algunas indicaciones que sirvan de orientación al orante.

Como el ejercicio de la oración posee características distintas, según tenga lugar individualmente o comunitariamente, la consideraremos por separado en cada uno de los dos casos.

LA ORACIÓN INDIVIDUAL

En todos los tiempos el creyente ha podido dirigirse directamente a Dios, tanto en adoración como en súplica. Así se pone de manifiesto ya en la vida de los patriarcas, quienes vivieron algunos de los momentos más trascendentales de su vida a solas con Dios. En tiempos posteriores predomina el espíritu comunitario. Yahvéh es el Dios de Israel y el israelita se relaciona con Dios en virtud de su pertenencia al pueblo escogido. Pero aun en este período histórico abundan los testimonios de oraciones individuales; pueden hallarse fácilmente tanto en los Salmos como en los Profetas.

En el período intertestamentario, tras las experiencias humillantes vividas por los judíos, el anterior concepto de

pueblo se debilita y de nuevo la piedad israelita halla su más viva manifestación en experiencias individuales. Así puede verse en las primeras páginas de los evangelios. Las figuras de Zacarías y Elisabet, de José y María, de Simeón y Ana son paradigmáticas al respecto.

El Señor Jesucristo corroboraría con nuevo énfasis la importancia que a ojos de Dios tiene la oración individual en privado. En contraste con las exhibiciones teatrales de muchos fariseos que gustaban de orar públicamente para ser vistos y alabados, Jesús dice: «Pero tú, cuando ores, entra en tu aposento y, a puerta cerrada, ora a tu Padre que está en lo secreto; y tu Padre que ve en secreto te recompensará en público» (Mt. 6:6). La propia experiencia del Señor en esta práctica, así como la de los apóstoles, refuerzan ese mandamiento. Su cumplimiento es la evidencia más genuina de una auténtica piedad. Como ha afirmado Theo Sorg, «es indiscutible que en el diálogo sosegado y solitario del hombre con su Dios palpita el corazón de la oración. Aquí se halla el “punto de Arquímedes” fuera del mundo, del que Sören Kierkegaard decía que sirve para mover la tierra».³

Sin embargo, y pese a la enorme importancia de la oración individual, ésta no es practicada con el empeño y la asiduidad que fueran de esperar.

Dificultades de la oración individual

Es innegable que en la experiencia del orante cristiano hay momentos en los que la presencia de Dios se hace extraordinariamente real y se convierte en fuente de paz, de aliento, de gozo indescriptible. Pero también es cierto que frecuentemente la práctica de la oración resulta rutinaria, mecánica, fría.

3. T. Sorg, *Wenn ihr aber betet*. Kreuz Verlag, 1973, 26.

Con el estilo entre humorístico e incisivo que le caracterizaba, C.S. Lewis escribía: «La oración es pesada. Una excusa para prescindir de ella siempre es bienvenida. Cuando ha concluido, deja un sentimiento de alivio y descanso sobre el resto del día. Nos resistimos a empezar. Nos alegramos al concluir. Mientras oramos –cosa que no sucede mientras leemos una novela o resolvemos un crucigrama– cualquier fruslería es suficiente para distraernos».⁴ Con idéntica sinceridad, el gran teólogo inglés Benjamín Jowett confesaba en su diario: «Nada hace a uno más consciente de pobreza y superficialidad de carácter que la dificultad para orar o para asistir a la oración. Cualquier pensamiento centrado en uno mismo, pensamientos malignos, sueños diurnos, fantasías amorosas, fácilmente encuentran cobijo en la mente. Pero el pensamiento de Dios, de la justicia y la verdad no se mantienen en ella, con la excepción de muy pocas personas. No llego a entender mi propia naturaleza en lo que atañe a este particular. No hay nada que, a distancia, parezca desear más que el conocimiento de Dios... y, sin embargo, no puedo conseguir que mi mente se mantenga pensando en él por espacio de dos minutos. Pero leo una gran obra de ficción y apenas puedo apartar mi mente de ella».⁵

Admitiendo lo generalizado de esta experiencia, quizás habríamos de confesar que la oración, gran privilegio, se convierte a menudo en gran problema.

¿Se debe ello simplemente a estados de ánimo poco favorables para la plegaria en un momento dado u obedece a otras causas? Es obvio que el estado anímico, sea de elevación espiritual, sea de depresión, influye en nuestra comunión con Dios; en el primer caso para hacerla más viva; en el segundo, para ensombrecerla y debilitarla. Pero esta circunstancia, generalmente pasajera, no es la única que influye en

4. *Letters to Malcolm*, 113 s.

5. Cit. por H.E. Fosdick, *op. cit.*, 91.

la calidad de la oración, ni quizá la más preocupante. Hay otras que debemos tomar en consideración.

Motivos frecuentes de pobreza en la oración son la frialdad espiritual, el debilitamiento en la fe, la tibieza en el compromiso cristiano. En tales situaciones el creyente apenas siente la necesidad de orar. En estos casos urge un autoexamen profundo que conduzca por la vía del arrepentimiento y la confesión a un diálogo renovado, gozoso, con el Señor.

Otra dificultad para orar adecuadamente es la facilidad con que nos distraemos. Mil y un pensamientos ajenos a los motivos de nuestra oración pueden cruzar nuestra mente entretanto nos ocupamos en hablar a Dios, sobre todo cuando nuestra oración es sólo mental. Si pudiéramos reproducirlos después de concluida la plegaria, probablemente nos sonrojaríamos. Lutero describió con cierta crudeza, pero con realismo, este tipo de experiencia: «... con los pensamientos de su corazón se conducen de esta manera: pasan del centésimo al milésimo, y cuando todo se ha acabado, no saben a punto fijo qué es lo que han hecho ni lo que ha pasado hasta entonces. Comienzan con el “Laudate” y ya están pensando en las musarañas, hasta tales extremos, que me parece que no se podría ofrecer un espectáculo más ridículo que el de representar ante alguien los pensamientos que, durante la oración, agitan el interior de un corazón sin fervor y poco piadoso».⁶

Este problema se agudiza en nuestro tiempo. Vivimos con ritmo acelerado un estilo de vida marcado por la multiplicación de ocupaciones –y preocupaciones–, por la prisa, la ansiedad y el efecto de tensiones agotadoras. Pero hemos de señalar que este problema no es exclusivo de creyentes mediocres, como pensaba Lutero. Lo conocen igualmente, y muy bien, personas piadosas que aman y sirven fielmente a

Dios. Ya en su día confesaba Juan Bunyan: «¡Oh, cuán sorprendentes son los agujeros que el corazón tiene en el tiempo de la oración! Nadie sabe cuántos caminos escondidos y cuántas veredas traseras tiene el corazón para deslizarse fuera de la presencia de Dios».⁷ Pero esta realidad no debe fomentar en nosotros un conformismo pernicioso. Hemos de hallar el modo de bloquear esos caminos y esas veredas en la medida de lo posible. Intentaremos en breve indicar el modo de lograrlo.

Causa no menos frecuente de dificultad en la práctica de la oración es el activismo, la tiranía de la acción que acapara todo el tiempo y apenas deja un momento de sosiego para estar en comunión con Dios. No parece muy convincente el dicho atribuido a Jerónimo: «Toda obra de los creyentes es oración», ni el proverbio que reza: «Quien trabaja fielmente ora dos veces». Si estas aseveraciones las interpretamos benévolutamente, como hiciera Lutero, opinaremos como él, que «en su sentido más hondo, esto quiere decir que un fiel, mientras trabaja, está temiendo y honrando a Dios, pensando en sus preceptos para no perjudicar a nadie... Tales pensamientos, tal fe, indudablemente constituyen también una oración y alabanza».⁸ Y es verdad que un creyente puede vivir muy activamente con un espíritu de oración. Pero es igualmente cierto que a menudo ese espíritu se debilita a causa de un obrar incesante, aunque sea en la obra del Señor. Eso sucede porque generalmente pensamos más en nuestro servicio que en el Dios a quien servimos. Agobiados con «muchos quehaceres», como Marta, descuidamos la «cosa necesaria»: estar sentados a los pies de Jesús (Lc. 10:38-42). Cuando somos conscientes de esta negligencia resulta difícil no pensar que vivimos en una inconsecuencia humillante. Según A. Guerra, «Teresa de Jesús pasó una vida trabajo-

6. «Método sencillo de oración para un buen amigo», Lutero, *Obras*. Sígueme, 1977, 324.

7. Cit. por H.E. Fosdick, *op. cit.*, 99.

8. *Op. cit.*, 320.

sísima y creyendo ser honesta abandonó la oración porque su existencia no era coherente».⁹ A una decisión semejante puede llegar más de un creyente inmerso en una vida de constante acción.

La historia de la Iglesia deja constancia de dos errores igualmente malsanos: el de situar la vida contemplativa en la cumbre de la perfección cristiana, en detrimento de la obra que somos llamados a realizar, y el de otorgar a la actividad una prioridad tan absoluta que casi menosprecia todo intento serio de «dedicarse» a la oración. Hubo un tiempo en que, como hizo notar Hugo U. von Balthasar, «la contemplación era el placer puro y la acción la fatiga pura».¹⁰ En este criterio se hallan las raíces de ciertas formas de monasticismo. Hoy prevalece la idea opuesta; lo fatigoso es el recogimiento interior y la oración; el placer lo proporciona la acción. Entre esos dos extremos el cristiano debe encontrar una posición de equilibrio. No se trata de una disyuntiva: oración o acción, sino de una conjunción copulativa: oración y acción. Al pensar en cualquiera de estas dos actividades podríamos aplicar las palabras de Jesús en un contexto diferente: «Esto era necesario hacer sin dejar de hacer lo otro» (Mt. 23:23).

También pueden influir en el ejercicio de la oración factores temperamentales. Algunas personas poseen una predisposición innata a lo espiritual. Sensibles, introvertidas, fácilmente pueden sumirse en prolongadas reflexiones. Si son creyentes, no les resulta excesivamente difícil concentrarse en la oración. Por el contrario, la persona temperalmente extravertida, dinámica, más dada a la acción que a la meditación, tropezará con mayores obstáculos cuando quiera orar. Esto no significa que su cristianismo sea de inferior

calidad, sino simplemente que su fe tiene formas distintas de expresión. Probablemente jamás llegará a «sentirla» como los místicos, pero su comunión con Dios puede ser igualmente real y edificante, pese a que le exija un mayor esfuerzo. Este punto será tratado más extensamente en la segunda parte de esta obra al estudiar la psicología de la oración.

Expuestas algunas de las trabas que pueden dificultar la práctica de la plegaria, conviene pensar en modos y medios que hagan de ella una experiencia tan saludable como gozosa.

Ayudas para la oración

No es posible ofrecer fórmulas mágicas para que en todos los casos la oración se convierta en una experiencia gloriosa, inefable. No existe ningún método que asegure ese resultado. Cada creyente deberá buscar el que mejor se ajuste a su particular necesidad y a su temperamento, sin pretender alterar su personalidad. Como decía Helmut Thielicke, «con la oración sucede como con la fe: no tengo por qué ser otro del que soy».¹¹ Renunciando, pues, de antemano, a presentar un método, nos limitamos a ofrecer simplemente algunas sugerencias que estimamos positivas y eficaces de modo general.

Decisión

Si la oración no ha de quedar reducida sólo a expresiones esporádicas de acción de gracias por determinadas bendiciones o de súplica en momentos de angustia y necesidad, si ha de mantenerse la regularidad de nuestra comunión con Dios y nuestro ministerio de intercesión, es imprescindible reservar un tiempo para su ejercicio. No es algo que podamos dejar al albur de ratos disponibles. Hay que buscar esos ratos;

9. A. Guerra, *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, 1983, 671.

10. H.U. von Balthasar, *Ensayos teológicos*. Verbum Caro, Madrid, 1964, 294.

11. H. Thielicke, *El sentido de ser cristiano*. Sal Terræ, 1978, 47.

mejor dicho, hay que fijarlos de antemano entre los mejores del día (o de la noche). Los apóstoles vieron esta necesidad con claridad ejemplar. Cuando dijeron: «nosotros nos dedicaremos asiduamente a la oración y al ministerio de la palabra» daban a entender que para ellos tan importante era lo uno como lo otro. Y si alguna prioridad hubiera de establecerse entre ambas actividades, el orden del texto bíblico sugiere que la oración debiera ocupar el primer lugar.

La oración no debe estar sujeta a la irregularidad, la espontaneidad o la improvisación. Exige dedicación; incluso —usando un término de nuestro tiempo— planificación. Puede haber algo de hiperbólico en la frase de Lutero: «El oficio del cristiano es orar»; pero enfatiza atinadamente la necesidad de que el creyente no vea en la oración una práctica piadosa al margen de sus actividades. La plegaria es otra actividad, y una actividad de primer orden. Es, pues, de todo punto indispensable que le asignemos diariamente el tiempo necesario. De lo contrario, la comunión con Dios irá enfriándose, por lo que las oraciones cada vez serán más distanciadas y más breves. Aun si se mantiene su frecuencia su intensidad habrá disminuido. Serán como flechas disparadas con un arco débilmente tensado. Una vida de oración normal exige la decisión de practicarla con la regularidad y entrega que su importancia demanda. Juan Wesley fue muy consciente de esta exigencia y aunque no nos atreveríamos a afirmar que su «método» ha de ser seguido con la misma extensión por todos los cristianos en toda época y circunstancia, consideramos muy digno de meditación el voto con que encabezaba cada uno de sus muchos diarios: «Decido, *Deo juvante*, 1) dedicar una hora por la mañana y otra por la noche a la oración en privado, sin excusa ni pretexto alguno; y 2) conversar *kata theo* (cara a cara con Dios), sin frivolidad, sin *eutrapella* (vulgaridad, bufonería)». ¹² Lo que

de este voto importa destacar no es la duración de la oración, cuestión de la que nos ocuparemos oportunamente, sino de la seriedad con que el fundador del Metodismo pensaba y actuaba respecto a la misma.

Relajación y concentración

Es sumamente dificultoso orar cuando la mente está atiborrada de los más diversos pensamientos y el espíritu es presa de la inquietud. Una de las circunstancias más favorables para la oración es el sosiego interior que permita la concentración en los motivos de la plegaria. Los eremitas de antaño se exhortaban mutuamente a la huida del mundo y al silencio. Era una forma de expresar la necesidad que sentían de soledad con objeto de alcanzar la paz de espíritu. El mismo sentimiento ha regido la vida monacal a lo largo de siglos. En nuestros días se han divulgado las técnicas del yoga y la meditación trascendental, encaminadas a lograr la relajación y el control del pensamiento. Ni el monasticismo ni las técnicas orientales son plenamente compatibles con la doctrina evangélica; pero son exponentes de una precisión insoslayable: la de lograr un estado mental y anímico —lo que se ha venido a llamar «unidad interior»— que permita la estabilidad del pensamiento en torno a un solo objeto.

Eminentes teólogos cristianos así lo han entendido. Calvino escribía: «Para orar de manera correcta y adecuada, la primera regla es que nuestro corazón y nuestra mente se hallen en un estado conveniente, como corresponde a quienes entablan conversación con Dios. Alcanzaremos tal estado mental si, despojados de todo pensamiento y preocupación carnal... la mente es entregada enteramente al solemne ejercicio y se eleva, dentro de lo posible por encima de sí misma... Sostengo la necesidad de apartar todas las inquietudes exteriores, por las que la mente distraída sea apresurada a ir de acá para allá y arrastrada del cielo a

12. Cit. por H.E. Fosdick, *op. cit.*, 45.

la tierra».¹³ Guardini dedica buena parte del primer capítulo de su libro *Introducción a la vida de oración a la necesidad del recogimiento* como parte preparatoria esencial en la práctica de la plegaria. Destaca que ese recogimiento, en su sentido original, significa «unificarse». Y añade: «Los maestros de la vida espiritual hablan siempre de la “dispersión” como de un estado en que el hombre carece de la unidad de un centro espiritual, un estado en el que sus pensamientos van de un objeto a otro, sus sentimientos son imprecisos y su voluntad no es capaz de llevar a término las más auténticas posibilidades. En este estado no hay un “yo” —una persona— que habla y a quien se puede hablar, sino un embrollo de pensamientos, un flujo de sensaciones, unas meras impresiones. Así, pues, recogimiento quiere decir que quien desea orar ha “recogido” sus pensamientos y así ha preparado para la oración un estado de espíritu “unificado”. Es un estado espiritual en el que el hombre dice —como Samuel cuando fue llamado—: “Heme aquí, Señor”.»¹⁴ Y Fosdick afirma que «el éxito en la oración incluye no sólo la preparación general de una vida noble y un pensamiento justo; a menudo demanda una preparación especial. Puede suceder que se esté de mal humor; que se interpongan la irritación o la ansiedad; la preocupación por las obligaciones puede agobiar nuestras mentes de tal manera que, si oramos, sólo una pequeña parte de nosotros se ocupe en ello. Una docena de exigencias diferentes pueden hacer la preparación especial una necesidad absoluta para la oración real. Considerar con qué apresuramiento, con qué pensamientos improvisados, mentes desasosegadas y vidas no examinadas nos precipitamos para entrar en la presencia de Dios y salir de ella. El Dr. South expone esta cuestión con brusca franqueza: “Solamente el irreflexivo y el seguro de sí mismo entraría precipitada y toscamente en

la presencia de un gran hombre; y nosotros, en nuestras peticiones al gran Dios, ¿tomaremos por religión lo que la razón humana normal consideraría falta de buenos modales?”»¹⁵

Pero ¿cómo conseguir la concentración espiritual adecuada? Debemos insistir en que no hay normas fijas para tal fin; pero si tomamos en consideración la experiencia atestiguada por cristianos que han sido ejemplos de orantes, habremos de recomendar la lectura de las Escrituras y la meditación como medios insuperables para lograr no sólo la preparación previa a la oración, sino también la práctica satisfactoria de la oración misma.

Que los textos bíblicos son fuente de inspiración para el orante se hace patente en las mismas Escrituras. Las plegarias más impresionantes del Antiguo Testamento, tanto en su contenido como en su forma, evidencian que quienes oraban estaban impregnados en la palabra de Dios que les era conocida. Recordemos, sólo a modo de ejemplo, la magistral plegaria de Esdras (Neh. 9). La mayoría de los salmistas bebieron de las fuentes de la revelación y tanto sus súplicas como sus alabanzas expresan sentimientos nacidos del conocimiento de las páginas sagradas. En el Nuevo Testamento los cánticos de María y Zacarías presentan la misma característica. Nada como las Escrituras puede caldear el alma. Así lo experimentaron los discípulos de Emaús (Lc. 24:32). Y los santos de todos los tiempos. Lutero comparaba la Escritura al pedernal que enciende fuego en el corazón.¹⁶

Es obvio, sin embargo, que el fruto de la lectura bíblica sólo se obtiene cuando ésta va acompañada de meditación en una actitud de diálogo con Dios. En la lectura, más de una frase dará seguramente lugar a reflexiones que muevan a orar, bien sea con acciones de gracias, bien sea con la confesión

13. J. Calvino, *Inst.* XX, 4.

14. R. Guardini, *Introducción a la vida d'oració*. Nova Terra, 1966, 25.

15. H.E. Fosdick, *op. cit.*, 89 s.

16. M. Lutero, «Método sencillo de oración para un buen amigo», *Lutero, Obras*, 331.

de algún pecado o con una petición concreta. Después se continúa leyendo y meditando, volviendo a orar cada vez que el espíritu encuentra nuevos motivos para dirigirse a Dios. De este modo el tiempo de oración puede prolongarse sin demasiado esfuerzo mucho más de lo que por lo general se lograría en un intento de larga plegaria ininterrumpida.

Esta forma de practicar la oración no sólo es deleitosa; suele deparar experiencias de especial enriquecimiento espiritual. Por un lado, hablamos a Dios con mayor inteligencia y, probablemente, con mayor fervor. Por otro lado, se da la oportunidad para que el Espíritu de Dios hable a nuestro espíritu. Citamos una vez más a Lutero, cuya experiencia ratifica la práctica propuesta: «Lo que me acaece con frecuencia es que una frase o una petición me suscitan tantas reflexiones que prescindo de todas las demás. Y cuando fluyen todos estos pensamientos abundosos y buenos, es preciso dejar a un lado las restantes peticiones [se refiere a las del Padre-nuestro], detenerse en aquéllos, escucharlos en silencio, no ponerles obstáculos por nada del mundo. Entonces es cuando está predicando el Espíritu Santo, y una palabra de su predicación es mucho más valiosa que mil de nuestras oraciones».¹⁷

Pero este «círculo» espiritual debe ser completo. Ninguna de sus partes ha de excluir a las restantes. Cuando alguien preguntó a Paul Tillich: «¿Oras?», la respuesta fue: «Medito». Pero la meditación, pese a su gran valor, no es el punto final en el camino de la comunión con Dios. No es suficiente que nos hablemos a nosotros mismos a través de nuestras reflexiones. Es menester que hablemos a Dios, tanto en expresiones de adoración como en peticiones concretas de toda índole.

17. M. Lutero, *op. cit.*, 323 s.

Sugerencias complementarias

En la oración peticionaria puede ser de ayuda una lista escrita de motivos que realmente pesan sobre nuestro espíritu. Con perseverancia y esperanzadamente, presentaremos esos motivos ante Dios.

Apartado especial en nuestras peticiones debe constituir la *intercesión* a favor de otras personas. El Nuevo Testamento enfatiza este aspecto de la oración, comparable a un campo inmenso. Se debe orar por todos los hombres; por los reyes y gobernantes (1 Ti. 2:1-3), por los hermanos en la fe (Col. 1:9; 2 Ts. 1:11), por los predicadores del Evangelio (Ro. 15:30; Col. 4:3; 2 Ts. 3:1) y aun por los enemigos (Mt. 5:44).

Nada como la intercesión muestra la calidad de nuestro cristianismo. Nos atrevemos a decir más: es exponente de una auténtica humanidad. Como alguien ha sugerido con profunda agudeza, «ningún hombre es la totalidad de sí mismo; sus amigos son el resto de él». El cristiano, llamado a ser el más humano de los hombres, no puede recluirse en el caparazón de su egoísmo. Ha de sentirse solidario de sus semejantes, particularmente de quienes, como él, forman parte del pueblo de Dios. Los problemas, los sufrimientos y las necesidades de ellos, debe asumirlos como propios y presentarlos en oración ante el Padre de misericordia. La intercesión, en frase de Fosdick, «es el amor sobre las rodillas».¹⁸

En cuanto a la forma, la oración puede ser mental o vocal. La mental está más expuesta a la divagación del pensamiento, por lo que algunos creyentes prefieren elevar sus preces con palabras audibles.

Más importante que la forma es el *espíritu* con que oramos. A la reverencia debe unirse la seriedad. Lo que presentamos a Dios en nuestras plegarias debe ser algo en lo que estamos verdaderamente interesados. «Nuestras oraciones

18. H.E. Fosdick, *op. cit.*, 221.

deben significar algo para nosotros si han de significar algo para Dios». ¹⁹

En algunos casos, la seriedad irá acompañada de pasión. «¡Dame Escocia, o me muero!», clamaba Juan Knox. Cuando presentamos a Dios cuestiones de gran trascendencia no podemos orar como si se tratara de bagatelas. Y si oramos con seriedad, el peso de nuestra oración, en cierto sentido, subsistirá. No parece lógico que el orante se olvide de sus peticiones tan pronto como ha dejado de orar. Los motivos seguirán más o menos en su mente y en días sucesivos le inducirán a reiterar sus súplicas hasta que obtenga contestación por parte de Dios.

Otro punto al que hemos de referirnos es el relativo a la *duración* de la plegaria. Ningún texto de la Escritura nos indica el tiempo que normalmente debemos dedicarle. El Señor Jesucristo pasó noches enteras orando (Lc. 6:12). Algunos siervos de Dios han dedicado horas al mismo fin. Es archiconocida la declaración que un día hizo Lutero: «Tengo hoy tantas cosas que hacer que habré de pasar tres horas orando». Whitefield a veces empleaba un día completo en esta actividad. Como hemos visto, el tiempo de comunión con Dios puede dilatarse sin demasiada dificultad cuando la plegaria se combina con la lectura de la Biblia y la meditación. Sin embargo, sería absurdo pensar que la calidad, la intensidad y la eficacia de la vida de oración de un creyente depende de la cantidad medida en unidades de tiempo. La oración no debe ser medida con un cronómetro, sino más bien con un barómetro que marque la «presión» espiritual del orante.

La imposición rigurosa de un determinado espacio de tiempo, más bien prolongado, puede conducirnos a la esclavitud del legalismo. En este caso, la oración, lejos de ser una experiencia vivificante, se convierte en agobiante carga que soportamos, ora para evitar problemas de conciencia, ora para

complacernos en lo que consideramos espiritualidad superior. Pero esta práctica ¿no está emparentada con la que el Señor desaprobó tajantemente como propia de paganos? (Mt. 6:7; comp. 1 R. 18:26, 29). Debemos recordar que también en este terreno hemos sido llamados a la libertad (Gá. 5:13), la libertad del hijo en contraste con la servidumbre del esclavo. Y será inútil todo intento de «forzar», en nosotros mismos o en otros, la práctica de oraciones de larga duración. Spurgeon confesaba que no podría seguirla aun si de ella dependiese su destino eterno.

Pero por otro lado no debe olvidarse lo que ya hemos señalado: la necesidad de que el creyente se tome en serio la oración y le dedique el tiempo indispensable para que, sin prisa ni inquietud, con la debida concentración, realmente viva una experiencia de comunión con Dios.

No entraremos en minuciosas consideraciones respecto a la *posición* corporal del orante. En la Escritura tenemos ejemplos para adoptar cualquier postura: de pie (1 Ro. 8:55; 2 R. 5:11; Neh. 9:2) —a veces con las manos alzadas— (1 Ti. 2:8), sentados (Neh. 1:4) o de rodillas (1 R. 8:54; Esd. 9:5; 20:36; 21:5; Ef. 3:14). Aun yaciendo sobre el lecho, propicio al relajamiento y la meditación, aunque también al adormecimiento, se puede orar con reverencia y fervor (Sal. 63:6). Muchos cristianos, si su condición física se lo permite, oran arrodillados por considerar que esta postura es la que mejor expresa la humildad, la reverencia y la sumisión con que debemos acercarnos al Dios santo y soberano. Fue la posición preferida por Jesús en momentos de gran intensidad espiritual (Lc. 22:41) y, al parecer, la habitual de Pablo (Hch. 20:36; 21:5; Ef. 3:14).

En cuanto a la *hora* más adecuada para la oración, tampoco es posible extenderse en normas precisas. Para muchas personas, la primera hora del día es la ideal. Lo era también para el salmista (Sal. 5:3). Lo fue para Jesús (Mc. 1:35). Agustín decía que «la hora matutina es el timón del día». Algunos creyentes prefieren otros momentos en los que

19. Maltbie Babcock, cit. por H.E. Fosdick, *op. cit.*, 222.

pueden disfrutar de mayor tranquilidad que la que permite la prisa impuesta por el inicio del trabajo del día. Y no faltan quienes hallan en las horas nocturnas el espacio de tiempo en que, libres ya de las preocupaciones de la jornada, pueden concentrarse para orar. Jesús mismo tuvo esa experiencia en alguna ocasión (Mc. 6:46, 48). También en los salmos encontramos antecedentes de inspiradas oraciones vespertinas (Sal. 4). Y no faltan ejemplos de espíritus piadosos que, a semejanza de los antiguos judíos, oran tres veces al día.

También en este punto cada persona deberá optar por lo que estime más conveniente. Los aspectos secundarios de la plegaria han de ser decididos con libertad responsable. Lo importante es que de veras pueda el Señor decir de cada cristiano lo que un día dijo de Saulo: «He aquí, él ora» (Hch. 9:11).

LA ORACIÓN COMUNITARIA

Acabamos de ver que la comunión con Dios tiene una dimensión individual; y ésta es insustituible. Como se canta en un conocido espiritual negro, «Soy yo, soy yo, Señor, quien desea a ti orar». Pero esa dimensión es inseparable de otra más amplia, la que nos incorpora al resto del pueblo de Dios para rendirle culto y servirle comunitariamente. Por eso no basta orar *por* los hermanos; es necesario orar *con* ellos.

Ya hemos hecho alusión al gran alcance que esta segunda dimensión de la plegaria tuvo en los tiempos más esplendurosos de Israel, cuando la piedad individual tenía su punto de apoyo en el pacto establecido por Yahvéh con su pueblo. Era en virtud de su calidad de miembro de la comunidad escogida que el fiel israelita se relacionaba con Dios con fiadamente. Y lógicamente las manifestaciones de su piedad tenían un carácter colectivo en los actos cúltricos normales que se celebraban en el templo diariamente y en las solemnes fiestas anuales, como se pone de relieve en muchos de los salmos.

Los profundos cambios políticos operados en el período posexílico modificaron la conciencia nacional de los judíos y la piedad ahondó sus raíces en la fe individual de quienes componían el «resto fiel». Con todo, la oración comunitaria siguió ocupando un lugar relevante en el judaísmo de esa época (Neh. 8:6; 9) y de tiempos posteriores. Así lo evidencia el amplio uso en las sinagogas de la liturgia rabínica, en la que la *tefillah*, oración esencialmente suplicatoria, llegó a ocupar el lugar central del culto.

En el Nuevo Testamento el aspecto congregacional de la oración se mantiene. Es confirmado por el Señor Jesucristo, quien no sólo enseñó a orar a sus discípulos invocando a Dios como «Padre *nuestro*», sino que les hizo una significativa promesa: «Si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra acerca de cualquier cosa que pidan, les será hecho por mi Padre que está en los cielos; porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy en medio de ellos» (Mt. 18:19, 20). A menudo este texto se ha interpretado enfatizando el hecho de que el Señor está entre los suyos por pocos que sean. Pero el contraste, como hizo notar Fosdick, no está entre los pocos y los muchos, sino entre la oración solitaria y la oración comunitaria.²⁰

El núcleo inicial de la primera iglesia cristiana se distinguió porque «perseveraban unánimes en oración y ruego» (Hch. 1:14). El crecimiento en número no hizo disminuir ese espíritu de oración comunitaria (Hch. 2:42), y las pruebas más bien lo robustecieron (Hch. 12:5). En el seno de una congregación orante se gestó y nació la primera empresa misionera (Hch. 13:3). La extensión del evangelio y la edificación de la Iglesia tendrían en la oración su más sólido apoyo (Col. 4:3). Y es de notar que las exhortaciones apostólicas para fomentarla no van dirigidas a individuos sino a iglesias locales.

20. E.H. Fosdick, *op. cit.*, 207.

La respuesta fue ampliamente positiva. Al igual que en el culto de la sinagoga, en el de la comunidad cristiana ocupó la plegaria un lugar prominente, con la diferencia de que en ésta privaba el elemento pneumático sobre el litúrgico. El Espíritu Santo distribuía dones o carismas para que la vida espiritual de la iglesia fuese enriquecida (1 Co. 12:4 ss). Estos dones se ponían de manifiesto en las asambleas cúlitas y una de sus expresiones era precisamente la oración que, común a todos los creyentes, en algunos casos se manifestaba mediante la glosolalia (1 Co. 14:14). Este fenómeno dio lugar en Corinto a algunas anomalías que Pablo tuvo que corregir (1 Co. 14:13-28); pero la oración seguiría siendo una de las partes esenciales del culto cristiano. Su forma ha experimentado variaciones en el transcurso de los siglos. En determinados lugares y épocas han predominado las formas litúrgicas; en otros, la oración libre. Sin embargo, siempre se ha considerado que la plegaria es esencial en los servicios religiosos de toda iglesia cristiana.

La práctica de la oración colectiva es consecuencia lógica de una característica esencial de la iglesia: la *koinonía* o comunión de sus miembros entre sí. Es natural que quienes comparten una misma fe, una misma esperanza, un mismo testimonio, idénticos motivos de gratitud y alabanza, a la par que se enfrentan a análogos problemas, tentaciones y responsabilidades, unan sus corazones y sus voces en la oración. Es inconcebible que un creyente, miembro del cuerpo de Cristo, viva en solitario sus experiencias de comunión con Dios. Tal anomalía haría pensar en la probable existencia de problemas como la misantropía, la introversión excesiva o el egocentrismo espiritual desmesurado. En este último caso, el espíritu de oración quedaría indefectiblemente lesionado. Adolf Schlatter afirmaba que «la oración que se ocupa sólo de uno mismo se marchita». Lo normal es que el creyente que ora a solas con Dios ore también a Dios con sus hermanos.

La bendición que de esa comunión en la plegaria puede obtenerse es innegable. Algunas de las experiencias más

enriquecedoras de muchos cristianos fueron vividas en reuniones, más o menos formales, de oración. Y la vitalidad de muchas iglesias se debe, sin duda, a esa actividad. La robustez y el crecimiento de la obra evangélica en Corea es un impresionante ejemplo de ello en nuestros días.

El debilitamiento de los cultos de oración en una iglesia —y hoy son muchas las que en el mundo occidental lo sufren— es evidencia inequívoca de que algo inquietante ocurre en la espiritualidad de sus miembros. Ese hecho debiera ser una luz roja que obligara a éstos a detenerse, autoexaminarse y renovarse bajo la acción del Espíritu y de la Palabra.

Especial atención debe prestarse a tres factores que con frecuencia influyen negativamente en los cultos de oración:

1. *El formulismo*

Si somos honestos, admitiremos que muchas de las oraciones que se oyen en las iglesias o en otros círculos cristianos adolecen de ese defecto. No importa que sean litúrgicas o espontáneas. En cualquier caso dan la impresión de que se deben más a una costumbre que a un sentimiento interior auténtico, a una tradición más que a unas razones objetivas que induzcan a la acción de gracias, la confesión o la súplica con mente y corazón realmente abiertos a Dios, a la fuerza de la rutina más que a la acción del Espíritu. Cuando esto sucede, la oración suele ser fría. No parece que tenga otro propósito que el de «cumplir» haciendo uso de la «fórmula», ni otra esperanza que la de merecer la aprobación de quienes la escuchan. Este tipo de oración es la escarcha de las congregaciones.

2. *La hipocresía*

Está emparentada con el formulismo. Admite variedad de grados. El más elevado aparece en el fariseo que ora públicamente con ostentación buscando su propia gloria. El más leve —¿o el más sutil?— es el del creyente que, aun siendo sincero en su fe, descuida deplorablemente su comunión con Dios en privado, pero aprovecha todas las oportunidades que

se le presentan para orar en la iglesia. Hay una discordancia entre su vida interior y su religiosidad exterior. En tal caso, lo más probable es que su plegaria no pase de ser otra cosa que «palabras, palabras, palabras,...» y bien conocido es el precepto de Jesús respecto al parloteo en la oración (Mt. 6:7).

Tal práctica es un descrédito de la autenticidad cristiana, por lo que debería ser reprobada en la vida eclesial. Lo escrito por Calvino todavía es válido hoy: «Por cuanto esta garrulidad es mofarse puerilmente de Dios, no debe sorprendernos que se haya prohibido en la Iglesia, a fin de que nada se oiga en ella sino lo que es serio y proceda del mismo corazón».²¹

3. El fervor entusiasta incontrolado

Hallamos en él el polo opuesto al formulismo. Generalmente este elemento se debe a un sentimiento exaltado que se desborda en la oración mediante expresiones vehementes, no siempre «inteligentes».

En la antigua iglesia de Corinto se dio ese tipo de sentimiento y su forma de expresión, como se ha indicado anteriormente, fue a menudo la glosolalia, con deficiencias que Pablo hubo de subsanar. No basta «orar con el espíritu»; es menester orar también «con el entendimiento» (1 Co. 14:15).

Hay en el cristiano piadoso un fervor natural, mesurado, que, a través de la oración, caldea saludablemente la atmósfera espiritual de la comunidad orante. Pero el fervor que tiene necesidad de recurrir a la voz estridente, al tono quejumbroso u otras formas aparatosas de expresión fácilmente será interpretado por el observador ajeno al círculo religioso como una forma de histeria, lo que honra muy poco el testimonio cristiano.

Tampoco es menester que el fervor se exprese con manifestaciones místicas que, finalmente, también conducen a alguna forma de paroxismo. Pese a lo duro del lenguaje, es

digno de reflexión lo que Jacques Ellul escribió en su obra *L'impossible prière* (La oración imposible): «Orar no es ese subjetivismo que se encuentra en algunos círculos cristianos, esas oraciones frenéticas, exaltadas, de pietismo dudoso. Oraciones pronunciadas profusamente, en las que se proclama todo lo que pasa por la cabeza o incluso un diluvio de fórmulas acabadas, de todos los clisés aprendidos por generaciones. Orar no es la acumulación verbal que lleva las oraciones a un estado de exaltación incontrolada. La oración no es un ejercicio místico que escapa a la razón para convertirse en exaltación, espuma de labios. Sería una blasfemia llegar a este resultado. Este delirio es una oración demoníaca a la inversa de la verdadera oración, una especie de medio mágico para constreñir a Dios a prestar ayuda. La intensidad no es signo de la verdad de Jesucristo. Los derviches musulmanes, como la antigua pitonisa, conocían el pataleo, el zarandeo, las invocaciones con voz superaguda, la danza de los posesos».²²

Con lo expuesto, en modo alguno pretendemos prejuzgar las experiencias de algunos creyentes y mucho menos negar su posible autenticidad. Simplemente señalamos peligros y defectos que se han visto en la vida de muchas iglesias y que en algunos casos han desfigurado la verdadera naturaleza no sólo de la oración, sino de la fe cristiana misma. Algunas personas no cristianas, ante determinadas formas de culto, han quedado confusas, sin poder precisar si lo que habían presenciado era una manifestación de cristianismo, de espiritismo o de alguna forma nueva de paganismo comparable al baalismo de antaño.

Ninguno de los riesgos mencionados o cualesquiera otros, debieran, sin embargo, desalentar a nadie en la práctica de la oración comunitaria, pues los beneficios que de ésta

21. J. Calvino, *Inst.*, XX, 29.

22. Cit. por A.R. Kayayan en «Mystique ou Prière» *Perspectives Reformées*, 1980. Nos. 3 y 4, 70.

pueden derivarse tanto para el creyente como para la congregación superan generalmente a los efectos negativos de posibles corrupciones. Hacemos nuestras las palabras de Dietrich Bonhoeffer: «Es... lo más normal de la vida cristiana comunitaria que los creyentes oren juntos y, por buenos y útiles que nuestros frenos aquí puedan ser, a fin de mantener la oración pura y bíblica, no pueden éstos estrangular la oración misma, pues ha recibido una gran promesa de Jesucristo».²³

Resumiendo todo lo dicho y en conclusión, la oración no es solamente un tema teológico para ser estudiado. Es un ejercicio para ser practicado individual y comunitariamente. La interrelación entre las dos esferas, la individual y la colectiva, y su recíproca influencia debieran ser tenidas siempre en cuenta. El creyente que vive en la intimidad una vida robusta de comunión con Dios contribuirá a que los cultos de oración en los que participa sean una fuente de inspiración y estímulo. Y viceversa; esos cultos nutrirán la fe y el espíritu de plegaria del creyente. Redondeamos este pensamiento —más bien realidad— con dos luminosas citas que debemos igualmente a Theo Sorg: «Una iglesia en la que la oración individual y la comunitaria están en relación de polaridad adecuada es un beneficio de Dios para el mundo. De ella puede salir un poder provechoso en todas las formas de comunión que unen a los seres humanos. De ningún otro modo se coordinan mutuamente el yo, el tú y el nosotros como en la oración».²⁴

Que el camino recorrido en nuestro estudio sobre la oración nos conduzca a su única gran meta: *ser* hombres y mujeres de oración. De ello se derivará bendición para nosotros mismos, para la Iglesia y para la sociedad.

La última exhortación de Pablo a los Efesios debería ser constantemente nuestro lema: «Orando en todo tiempo con toda deprecación y súplica en el Espíritu y velando en ello con toda perseverancia». (Ef. 6:18).

23. D. Bonhoeffer, cit. por Theo Sorg, *Wenn ihr aber betet*, 27.

24. T. Sorg, *Op. cit.*, 28.

Segunda Parte

**LA ORACIÓN
EN SU PERSPECTIVA PSICOLÓGICA**

Pablo Martínez Vila

Nota introductoria

Esta segunda parte, «La oración en su perspectiva psicológica», nace como resultado de la gran necesidad detectada en este campo de la vida cristiana. Se ha forjado mayormente en el contacto vivo con muchos creyentes. Durante cuatro años he estado recopilando datos prácticos sobre la relación entre la vida de oración y las características psicológicas de la persona. Ha sido el testimonio directo de estos hermanos y hermanas —el de algunos en la intimidad de mi consulta como médico y psiquiatra, el de otros mediante cuestionarios y entrevistas personales— el que me ha proporcionado un caudal de vivencias cuyo valor es insustituible.

Por ello quiero expresar mi gratitud a todos aquellos que han enriquecido estas páginas con su testimonio íntimo. Sin su generosa colaboración, el libro habría perdido interés práctico. Quisiera, en especial, agradecer a algunos estudiantes de los G.B.U. y a los jóvenes de mi iglesia local en Barcelona (c/Verdi) su paciencia en responder a mis cuestionarios, a veces bastante laboriosos.

Estos capítulos van dirigidos al pueblo evangélico en general, no a la comunidad científica de psicólogos y psiquiatras creyentes. Por esta razón hemos procurado evitar la erudición y el detalle académicos que podrían ser de mucho interés para el profesional, pero que dificultarían la comprensión general. La claridad y la sencillez no deben restar profundidad al desarrollo de un tema. Pensamos que la oración, *auténtica espina dorsal en la vida del creyente y de la iglesia*, necesita ser enriquecida en sus facetas más prácticas. Esta es nuestra meta. Si logramos contribuir a tal propósito,

aunque sólo sea en una pequeña medida, nos daremos por satisfechos.

Al terminar mi aportación a esta obra, varios motivos de gratitud a Dios me vienen a la mente. Por un lado, se trata de mi primera publicación en forma de libro. Además, escribir sobre la temática de la oración constituye un privilegio, aunque también una responsabilidad moral que compromete. Pero, sobre todo, mi corazón alberga una emoción profunda porque he podido escribirlo conjuntamente con mi padre. Él ha sido para mí un modelo que ha moldeado toda mi vida cristiana. Junto a mi madre, y por la gracia de Dios, ambos supieron crear un ambiente de piedad familiar que marcó mi infancia de manera imborrable. Porque ellos me dieron calor de hogar y me criaron en el temor del Señor, por todo esto les debo un tributo muy especial de gratitud al publicarse esta obra.

De su propia vivencia aprendí que «mejor es un día en los atrios del Señor que mil fuera de ellos» (Sal. 84:10).

—PABLO MARTÍNEZ VILA

VIII

Oraciones distintas para personas distintas. La oración según los temperamentos

«¿Por qué me cuesta tanto ponerme a orar?» «¿Por qué algunos creyentes parecen tener una facilidad natural para la oración?», «¿Por qué muchas veces me siento hipócrita al orar?», «¿Por qué me es difícil sentir a Dios cuando oro?» «¿Es un problema de fe?»

Estos interrogantes, tan frecuentes en la práctica, reflejan una realidad: nuestras oraciones se ven afectadas por circunstancias que no son sólo espirituales. En líneas generales podemos reducir a tres los factores que van a influir poderosamente en nuestra vida de oración desde el punto de vista psicológico. Dos de ellos tienen un influjo permanente, continuo: nuestro temperamento y nuestra personalidad. Están fuertemente vinculados al carácter, forman parte de nuestra manera de ser. El tercer factor, las circunstancias del momento, va a depender de aspectos pasajeros; su influencia queda limitada en el tiempo.

En los siguientes capítulos vamos a analizar cómo estas realidades afectan a la oración a dos niveles: en el proceso en sí de orar, lo que podríamos llamar el curso o dinámica de la oración, y en el contenido de la oración. En otras palabras, nuestro temperamento, nuestra personalidad y las vivencias del momento influyen activamente en el cómo oramos y en el qué oramos.

Desde luego no podemos llegar a pensar que la vida de oración queda prácticamente a merced de factores emocionales y circunstanciales. Ello sería caer en el determinismo psicológico, error importante en el que históricamente han caído diversas escuelas de psicología. Tanto el psicoanálisis ortodoxo de Freud como el conductismo de Skinner, por citar dos escuelas fundamentales, sostienen que la mente regula nuestra conducta y nuestra vida casi sin margen para otras influencias. Desde el principio queremos enfatizar este aspecto: la oración se realiza bajo la influencia del Espíritu Santo y éste adquiere una función central en todo el acto de orar (como se ha señalado en el capítulo IV). Al analizar los factores psicológicos de la oración no podemos minimizar la figura de Aquel que «intercede por nosotros con gemidos indecibles» y relegarlo al papel de comparsa. Nada más lejos de nuestra intención. Pero sería un error igualmente olvidar la influencia extraordinaria que nuestro aparato psíquico ejerce sobre la vida espiritual en general y la oración en particular.

Esto sucede así porque el hombre es una unidad de cuerpo, mente y espíritu y estas partes están inextricablemente unidas entre sí. Cuando el cuerpo sufre, afecta a la mente y a lo espiritual. Cuando la mente arrastra cicatrices del pasado, sea por complejos, traumas, o vivencias dolorosas, ello va a pasar factura a nuestra vida espiritual e, incluso, a nuestra salud física. No podemos aislar ninguna de estas dimensiones, como tampoco podemos aislar este todo somático-psíquico-espiritual de la influencia del entorno circundante. Nadie puede ser tan espiritual como para afirmar que a él «lo psicológico» no le afecta. Ello sería tan osado, o tan ingenuo, como exclamar: «yo soy todo espíritu». A veces algunos creyentes quieren ser tan espirituales que llegan a considerar la parte psíquica del hombre como una consecuencia de la caída. Esta idea, obviamente, no es correcta. Cuando Dios creó al hombre no lo hizo sólo espíritu, sin cuerpo o sin

emociones. El elemento psíquico ya existía antes de la entrada del pecado en el mundo.

Ni siquiera el hombre por excelencia, el Señor Jesucristo, pretendió una espiritualidad tan pura que estuviera desconectada de las otras dimensiones de su persona. Volveremos sobre este aspecto más adelante, porque nos parece esencial en nuestros días cuando resurgen con fuerza corrientes de neoplatonismo revestidas de superespiritualidad. Concluimos, por ahora, que el creyente —en tanto que persona— es una unidad donde ninguna parte es superior o mejor que las demás, ni puede aislarse de las otras. Éste es el concepto de hombre que encontramos en las Escrituras; la antropología bíblica es holística, integral, como también lo es, en consecuencia, su concepto de vida cristiana, incluida la oración. Nadie puede despojarse de su estado de ánimo al hablar con Dios.

Aquí están, por tanto, derivadas de nuestra estructura íntima, de nuestra esencia como seres humanos, las influencias sobre la vida de oración. Tales influencias no son negativas en sí mismas. No hemos de verlas siempre como un freno o una limitación. A veces, indudablemente, van a ser una répore, un aguijón en la carne, que nos impedirá una vida de oración como nos gustaría. Pero, de entrada, nuestro temperamento, nuestra personalidad y las circunstancias del momento no son un obstáculo, sino el complemento que le da a nuestra vida espiritual un aire distintivo. Podríamos resumir esta idea parafraseando la conocida afirmación del filósofo español Ortega y Gasset: «mi oración es yo y mis circunstancias». Lo psíquico ejerce una influencia parcial y limitada pero poderosa sobre la vida de oración. Debemos aceptar esta realidad como una de las esferas sobre las que el Espíritu Santo ejerce su acción moldeadora.

Veamos ahora cómo operan, en la práctica, estas influencias. Empezaremos con algunas consideraciones sobre el temperamento.

Nuestro temperamento

El temperamento es la dimensión más constitucional u orgánica de nuestro carácter. Forma el aspecto más biológicamente determinado de la personalidad. El glosario de Freedman y Kaplan lo define como «la predisposición intrínseca, constitucional a reaccionar de determinada manera ante diferentes estímulos». Por lo general, se acepta un componente genético, hereditario innegable en la formación del temperamento.

Son muchas las clasificaciones sobre temperamentos. La mayoría de ellas nos parecen útiles porque enfatizan aspectos determinados de la persona. La tipología de Hipócrates, por ejemplo, a pesar de su antigüedad, goza todavía de gran predicamento, especialmente en círculos evangélicos. Es admirable el trabajo que realizó Hallesby, teólogo noruego, en su pequeño pero ameno libro Temperamento y fe cristiana¹ (hoy agotado). También Tim La Haye sigue el esquema de Hipócrates en su libro Temperamento controlado.² La clasificación en melancólico, colérico, sanguíneo y flemático parece haber calado hondo en la psicología popular y creemos que tan amplia aceptación no debe ser casual.

Nosotros, sin embargo, hemos preferido una tipología menos conocida, pero más moderna, la clasificación del psiquiatra suizo Karl Gustav Jung (1875-1961).³ Jung es un pensador algo controvertido, tanto en círculos profesionales (fue uno de los primeros herejes en desviarse de la ortodoxia de Freud) como en ámbitos cristianos. Las razones para objetar, desde una perspectiva cristiana, algunos aspectos de su obra, las exponemos en el capítulo XII. Pero Jung tiene aportaciones enriquecedoras sobre la mente humana que nos son

muy útiles. No podemos rechazar la totalidad de su obra porque no compartamos algunos de sus conceptos. Su clasificación de las personas, según tipos psicológicos, forma parte de ese caudal que merece valoración y aprecio.

La clasificación de Jung se basa en dos ejes fundamentales:

- Según el tipo de actitud general: introversión-extraversión.
- Según la función psíquica predominante: cuatro tipos psicológicos.

Introversión y Extraversión

Jung divide la humanidad en dos grupos principales: aquellos cuya actitud general, interés y energía están dirigidos hacia fuera son los extravertidos; el grupo cuyas actitudes generales están sobre todo dirigidas hacia dentro son los introvertidos. Estas dos actitudes no son tanto el resultado del medio social o la educación; son más bien formas espontáneas y automáticas de reaccionar.

En el fondo, toda persona encierra ambas posibilidades de orientación. Podemos observar épocas de nuestra vida en las que tenemos una tendencia, por ejemplo, a la introversión. Observamos, por tanto, fluctuaciones en estas actitudes de base. A pesar de ello siempre va a predominar una de las dos; es la que reacciona de manera más espontánea y automática frente a los estímulos. Enfatizamos, no obstante, que no estamos ante una disyuntiva: o se es introvertido o se es extravertido; se trata más bien de una línea continua en la que cada persona puede ubicarse. Alguien puede tener un 60 % de extraversión y un 40 % de introversión; otro tendrá una proporción distinta. El movimiento de las dos actitudes se parece un poco a las fluctuaciones de un péndulo. Pero, a pesar de estas oscilaciones, siempre va a predominar una de las dos.

1. O. Hallesby, *Temperamento y fe cristiana*.

2. T. La Haye, *Temperamento controlado por el Espíritu*. Betania.

3. Ver C.G. Jung, *Tipos Psicológicos*, 6ª ed. Sudamericana, 1954.

En la introversión se dirige la energía vital hacia adentro. La persona es más bien tímida, le falta soltura y adaptabilidad en las relaciones. Tiene facilidad para la meditación y la introspección. Se deleita en la vida interior. La profundización en los asuntos del alma le es más fácil que al extravertido. Por ello, no le cuesta cultivar una vida de oración más o menos regular. Con un rico mundo interior, vive de sus sueños, de sus especulaciones, de su universo. Posee una notable profundidad de sentimiento y de pensamiento.

En la extraversión la energía psíquica se dirige hacia fuera. El extravertido es una persona sociable, un elemento de unión. Se adapta fácilmente al ambiente, conecta con el exterior con prontitud; los intereses ya no están en su universo interior sino en la gente y en las cosas. Es abierto por naturaleza y uno de sus peores enemigos está en la soledad. Son personas atractivas por su forma de ser. Por el contrario, en el introvertido la atracción hay que descubrirla en la medida en que uno llega a conocerle. La tendencia natural del extravertido no es a la meditación sino a la acción. Por todas estas características, le va a costar mantener una vida de oración regular. Cuanto más extravertida sea una persona, más difícil le es ponerse a orar y concentrarse en la plegaria. La razón radica en su dificultad para el recogimiento, para cultivar esta vida interior que tiene en déficit; sus sentimientos y pensamientos fluyen de manera espontánea hacia afuera. Para él empezar a orar representa algo así como tener que salvar una larga distancia, dar un gran salto.

Pasemos ahora al segundo criterio de Jung:

Las funciones psíquicas

El individuo dispone, para adaptarse al mundo exterior y a sí mismo, de cuatro funciones principales: el pensamiento, el sentimiento, la sensación y la intuición. Estas funciones, al igual que las anteriores, son innatas. Cada ser humano

posee las cuatro, pero en grados de evolución diferente. En general, una de ellas está más desarrollada que las otras tres; es la función principal. Ésta es la que reacciona con más espontaneidad. Otra, la segunda, le sirve de función auxiliar. La tercera y la cuarta son más o menos inconscientes y rudimentarias. Según Jung, una gran parte de los trastornos psíquicos proviene del desequilibrio entre estas cuatro funciones. En la medida en que una de ellas se desarrolla exageradamente en detrimento de las otras, la persona queda expuesta a trastornos emocionales. Por ello, el ideal sería el estado de perfecto equilibrio entre las cuatro; pero la persona en posesión de un pensamiento, una intuición, una sensación y un sentimiento igualmente desarrollados no se suele encontrar.

No obstante, es conveniente saber que podemos estimular el desarrollo de las funciones menos evolucionadas; es decir, su estado no es algo estático, irreversible, algo que hemos recibido y con lo que debemos conformarnos toda la vida de manera fatalista. Una de las formas de maduración del individuo, según Jung, consiste en la estimulación de las funciones menos desarrolladas. A este proceso le llama individuación.

Las diversas funciones determinan los tipos psicológicos que vamos a considerar seguidamente. Recordemos que al hablar de un tipo psicológico concreto aludimos a su función principal, la que reacciona de manera más natural. Pero ello de ninguna manera quiere decir que carezca de las otras funciones. Simplemente están menos evolucionadas. Cada uno de estos tipos podrá ser, a su vez, introvertido o extravertido. En total, al combinar ambos ejes, tenemos ocho posibilidades diferentes.

1. Tipo Pensamiento

En él predomina la lógica sobre el sentimiento, lo objetivo sobre lo subjetivo. Afronta las situaciones con la razón. Su pregunta ante una situación es: «¿Qué significa esto?». Deja

de lado el instinto; el sentimiento es su parcela menos desarrollada. Sin necesidad de llegar a ser un intelectual, le gusta pensar. Procede sobre todo por deducciones lógicas y se siente a gusto con lo que implica reflexión. Busca la verdad, el significado. Para él las cosas no son agradables o desagradables, bonitas o feas, sino verdaderas o falsas. Amante de los libros y de la lectura, disfruta en el mundo de las ideas. Clasifica, analiza. Diríamos que su cabeza es la parte más desarrollada, desde luego mucho más que el corazón. Ello le convierte a veces en una persona poco sensible. No se da cuenta de las necesidades afectivas, de los estados de ánimo de otros. Es un poco torpe para captar los matices del corazón. El caso más extremo sería el sabio que vive inmerso en su mundo.

Para él la oración es un proceso pensante, analítico. Se acerca a Dios con mentalidad racional. Lo importante no es sentir a Dios, sino el caudal de ideas nuevas que le vienen mientras ora. Incluso se sirve de un cuaderno para ir anotando estas sugerencias que acuden a su mente. A veces guarda un diario devocional que le es de gran valor. Otros tipos psicológicos, el «Sentimiento», por ejemplo, se escandalizarían de esta actitud. ¡Cómo se puede acudir a un acto tan emotivo, la oración, con bolígrafo y libreta!...

Ponerse a orar le será, en general, más difícil que a los otros tipos, porque la oración implica relación, expresión de sentimientos. (Recordemos que esta esfera es la que tiene menos desarrollada). Toda relación le cuesta, y más si es una relación íntima como la oración. Por ello, el tipo «Pensamiento» necesita hacer un esfuerzo mayor; la oración no le sale espontáneamente. El autoexamen será un factor esencial en su relación con Dios. El lado positivo de esto radica en su capacidad notable para la autocrítica y la confesión. Por otro lado, el peligro es un exceso de introspección que puede llevarle a una «hipocondría espiritual», es decir, una preocupación desmesurada por su salud espiritual.

Por su déficit en la esfera de los sentimientos, otro de los peligros de este tipo es la intolerancia; puede llegar a convertirse en un tirano que no acepte la idiosincrasia de los demás. Este dogmatismo rígido, junto con un exceso de racionalismo, le deben mantener en guardia. Debe cuidar que su cabeza no crezca desproporcionadamente en relación con su corazón. Debe recordar el equilibrio perfecto entre verdad y vida que caracterizó a Jesús. Debería cultivar sus sentimientos y aceptar los de los demás. Pensar más que otros no le confiere superioridad espiritual.

Suele ser disciplinado y metódico. Le gusta el orden. Antes de orar prefiere tener una base objetiva. Por ello suele inspirarse en una lectura bíblica; aquí, no obstante, tiene una lucha particular para mantener el aire devocional de la meditación. Su tendencia natural a intelectualizarlo todo le hace preparar un sermón o analizar la exégesis del texto involuntariamente cuando se acerca con espíritu devocional. De todas maneras, la lectura bíblica le da un fundamento más sólido para reflexionar sobre Dios. La meditación para él será más especulativa, buscando la armonía conceptual, la luz que viene de la lógica, de la coherencia argumental.

En sus oraciones suele haber preocupación por la justicia y la verdad; siente especial simpatía por las Bienaventuranzas. Su estructura, tan lógica e interdependiente como los eslabones de una cadena, y su énfasis en lo verdadero, encajan bien con su temperamento. Esta característica le convierte normalmente en un buen intercesor en favor de otras personas o situaciones en el mundo, especialmente de injusticia o necesidad.

Por su dificultad en las relaciones, sobre todo si es un tipo «P» introvertido, el contacto directo con el Señor se le hace difícil. «Escribirle a Dios me sería mucho más fácil» —me comentaba uno de ellos—. Más que ningún otro, «Pensamiento» debe encontrar estímulos adecuados que le ayuden a empezar la oración. En este sentido, la plegaria comunitaria le puede ser de gran ayuda. La vida de oración de

la iglesia local es un estímulo imprescindible para todo creyente, pero aún más para estas personas. La actitud del tipo «Pensamiento» se resumiría en estos términos: «Meditar la Palabra no me cuesta nada. Disfruto mucho con ella. Pero orar se me hace difícil. Mis tiempos de plegaria sólo son fecundos muy de vez en cuando. Curiosamente si consigo «sintonizar» con el Señor, entonces mi oración es intensa. Pero esto sólo ocurre esporádicamente».

El problema de estos creyentes no radica tanto en su vida espiritual como en su configuración temperamental. La orografía de su terreno psicológico no permite un fluir caudaloso y regular. Su vida de oración se asemeja a los ríos mediterráneos, de curso torrencial e imprevisible. Pueden estar secos mucho tiempo, pero ¡siguen siendo ríos! Al fin y al cabo, la irregularidad del caudal no niega su realidad como ríos. ¡Cuando llevan agua pueden ser fértiles igualmente! Nunca deberíamos juzgar a un creyente sin conocer los intrincados vericuetos de la personalidad humana.

2. Tipo Sentimiento

El sentimiento es la función que nos transmite el valor de las cosas. Su aproximación a la realidad es: ¿amo o no amo?, ¿deseo o rechazo? Ya no existe tanto la preocupación por la verdad o la mentira como anteriormente. Esta función se encuentra con frecuencia en el alma femenina, así como en artistas, músicos, poetas, etc. Es una persona tierna, íntima, con gran capacidad para dar calor y afecto. Las relaciones personales que requieren sensibilidad son su punto fuerte. Si en el tipo «P» predominaba la cabeza, en éste predomina el corazón, y nadie se atrevería a afirmar la superioridad de uno sobre otro. Son distintos y, por tanto, complementarios.

Su vida de oración revestirá todas las características de una relación afectiva, personal, cálida. No le costará entender y sentir a Dios como un amante sensible. La bondad y la misericordia del Señor le serán los atributos más atractivos. En una predicación busca la inspiración, mientras el tipo

«P» buscaba buena teología y una aplicación relevante. Una de las imágenes que más le atrae de Jesús es la del buen pastor (Juan 10) que vela y cuida por las ovejas con amor profundo.

El deseo de intimidad con Dios es el rasgo destacado de su vida de oración. De todos los tipos es el mejor dotado para sentir al Señor como un ser amante y entender la fe como una relación de amor (ver capítulo X).

Los peligros estarán en un subjetivismo excesivo en su vida de oración. Es el tipo más expuesto a la tiranía de los sentimientos. «Cuando siento a Dios cerca, mi fe está bien. Si le siento lejos, mi fe no funciona y soy un hipócrita». Las personas pertenecientes a este grupo deben aprender a explorar las dimensiones más objetivas de la oración: la intercesión, la petición, etc.

Para ellos la oración formal, apartar un tiempo explícito para orar, lejos de serles una carga les es un placer. Viben en el mundo de las relaciones, su capacidad para dar y darse al Señor no conoce apenas límites.

3. Tipo Intuición

La intuición es la función psíquica que ve las posibilidades de una persona, cosa o situación más allá de lo aparentemente visible. Advierte lo que se esconde detrás, prevé las posibilidades, las anticipa. Es un visionario en el mejor sentido del término (recordemos el significado etimológico de *intueri*: contemplar). Es un innovador, un pionero: es el iniciador –aunque no seguidor– de pensamientos y acciones. Por así decirlo, la persona tipo «Intuición» es como la chispa que enciende un fuego, pero no la leña que lo continúa. Su orientación en cuanto al tiempo está casi siempre en el futuro, el más allá. El presente, el aquí y el ahora, le parecen prosaicos. Le atrae lo desconocido, lo nuevo. Se entusiasma siempre ante un proyecto, pero suele dejar muchas tareas por acabar porque le falla el sentido de la realidad. Prototipos

de un «Intuición» extremo serían los inventores o los explotadores. Sus ideas son visiones y proyectos.

Un rasgo interesante del intuitivo, al compararlo con los demás, es su espiritualidad espontánea. De todos los tipos es el más dotado naturalmente para percibir lo religioso; posee una sensibilidad innata hacia las cosas espirituales; casi hablaríamos de un instinto religioso desarrollado, de una espiritualidad temperamental. Me decía un paciente: «Yo soy espiritual por carácter; me gusta lo eterno, lo trascendental; me atrae de manera espontánea, lo siento dentro de mí, no tengo que hacer ningún esfuerzo». Es una descripción muy exacta de esta realidad.

Desde luego, esta religiosidad natural no equivale a la fe en su sentido bíblico. Pero sí hemos de aceptar que el tipo «Intuición» estará más abierto a las realidades espirituales que, por ejemplo, el tipo «Sensación», sobre todo si éste es, además, extravertido.

En su vida de oración será quien entre con más facilidad en la presencia de Dios. Por constitución natural, la transición de su mundo interior al mundo de lo divino es rápida, suave, porque ambos le son vecinos. El camino a recorrer para empezar a orar es corto, mucho más corto que los tipos «Pensamiento» y «Sensación», especialmente los extravertidos.

Sus oraciones, sobre todo si es el tipo «Intuición» introvertido, se acercarán mucho a la idea mística. Como decíamos, su realidad consiste en visiones, inspiraciones, ricas imágenes. Vive absorbido por su vida interior que percibe con tanta facilidad como el tipo «Sensación» percibe la vida exterior. Teresa de Ávila y otros místicos serían los prototipos de este grupo. Los símbolos, la metáfora son muy importantes en la oración del tipo I; el evangelio de Juan y el libro de Apocalipsis se contarán entre sus favoritos. Por tanto, su vida de oración se centrará en lo místico, no en lo concreto. El intuitivo puede imaginar con extraordinaria riqueza la vida en el cielo; pero se le hace más difícil orar por las

necesidades inmediatas de su iglesia local. Se entusiasma y se deja arrebatar al participar de la Santa Cena, imaginando el sufrimiento de Cristo; pero le es costoso identificarse con hermanos suyos que son perseguidos injustamente en otro país.

Su forma natural de meditación tiende a ser abstracta, sin contenido, con todos los peligros que esto implica. Lo que le gusta es imaginar. Otro riesgo está en su tendencia a la oración puramente contemplativa, no verbal, al éxtasis, a la unión mística con Dios, en menoscabo de otros ingredientes importantes en la plegaria.

Huye de los métodos; la libertad en la oración le es vital porque le permite sumergirse en el «viaje interior del alma», acceder a las rutas desconocidas y no exploradas del espíritu, llegar al misterio de Dios de manera experimental. Para ello puede servirse de oraciones hechas, o frases, que repite de manera rutinaria hasta conseguir el estado de ánimo necesario para iniciar el «viaje».

De todos los tipos, el Intuitivo es el más expuesto a los peligros que ampliamos en el capítulo XII, peligros que tenemos hoy muy cerca en el mundo occidental:

- 1.- Un concepto falso de espiritualidad; falso en el sentido de que es más platónico que bíblico. La superespiritualidad puede caer en la pseudoespiritualidad con facilidad.
- 2.- Una práctica de la oración que tiene más de catarsis psicológica, autoexpresión personal, que de relación con el Dios de la Biblia.
- 3.- Un entregarse a los caminos misteriosos de lo espiritual que nos deja expuestos a las influencias del maligno, tal como reconocen los expertos en el «viaje interior del alma» (*inner journey*).
- 4.- Un flirteo sutil con las religiones orientales. En la práctica entregarse a una oración contemplativa puede

ser una forma de *mantra*,⁴ aunque no seamos conscientes de ello. La ignorancia no nos libra de una práctica que está mucho más cerca de la meditación trascendental que de la meditación cristiana.

La persona tipo «Intuición» debe esforzarse para tocar con los pies en el suelo. Si quiere que su vida de oración sea realmente una experiencia del amor de Cristo, tiene que «descender» a las realidades terrenales; no puede estar orando siempre en las regiones celestes. Debe fomentar la oración de intercesión por necesidades concretas. Debe centrar su meditación en la Palabra de Dios, «en la ley del Señor», no dejar vagar su mente por el infinito cósmico. En resumen, debe aprender a participar en oración de los problemas y tribulaciones de este mundo porque así lo hizo nuestro Maestro. Hay formas sutiles de monasticismo que nos permiten distanciarnos de este mundo sin entrar físicamente en un monasterio. El abuso de este tipo de oración es una de ellas. Debemos estar alerta para que algo aparentemente muy espiritual no se convierta en un escapismo. El Señor no nos quiere «del mundo», pero sí «en el mundo».

4. Tipo Sensación (sensorial)

Esta función psíquica constata lo que hay alrededor; es percepción pura. Lo que está en primer plano ya no es la cabeza (tipo «Pensamiento»), ni el corazón (tipo «Sentimiento»), ni la contemplación (tipo «Intuición»), sino los órganos de los sentidos. Este tipo ve, oye, toca, etc., sin cesar. Para él es importante todo lo que puede percibir: las estructuras, los detalles prácticos. Se caracteriza por una gran espontaneidad. Sus sentimientos se despiertan con facilidad; es efusivo. Le es posible disgustarse, incluso enojarse con

4. Se denomina *mantra* toda fórmula sagrada a la que se atribuye poder sobrenatural. Provistas de un valor mágico, se usan como repetición ritual y mecánica, en especial dentro del brahmanismo.

Dios. Pero se le pasa pronto. Por su naturaleza impulsiva cambia con frecuencia de ánimo. Por su extraordinaria capacidad de percepción, capta intensamente multitud de impresiones. Ello va a dificultar su concentración y su perseverancia.

No tiene demasiadas dificultades para relacionarse con Dios. Habla con él casi como si de un amigo se tratara. Pero con una particularidad: sus oraciones son espontáneas. Un estímulo externo adecuado fácilmente le pone en oración, una oración «informal». Así, una puesta de sol, un paisaje, una escena estética bastan para que brote espontáneamente su adoración al Señor. Dios es algo inmediato. Sin embargo, no le es tan fácil ponerse a orar de manera formal, estructurada. La disciplina y el método le cuestan. Uno de sus peligros está en la inconstancia, el dejarse llevar por el momento. No suele anotar sus peticiones, a diferencia del «tipo P», y sus oraciones se caracterizan por pensamientos sencillos. Es directo e ingenuo. Diríamos que se acerca a Dios con el alma de un niño. Vive en el tiempo presente. Por ello su vida de oración está prioritariamente centrada en el ahora.

Por su gran dependencia del ambiente sufrirá altibajos con frecuencia. Un pequeño problema, una tensión, le hundan con la misma intensidad con que antes se había animado. Está expuesto a bruscos cambios de humor. Tiene un arraigado sentido de la obligación y el deber. Le disgustan los cambios. Es amante de las costumbres, lo cual puede llevarle a la rigidez y el anquilosamiento. No le preocupan demasiado las abstracciones intelectuales del «Pensamiento» ni tampoco los arrebatos místicos del intuitivo. Su dificultad principal radicará en sus problemas para ponerse a orar. Ello es comprensible por cuanto la transición de su mundo exterior al interior le es difícil. No olvidemos que su función inferior, la menos desarrollada, es la intuición. Por ello, de todos los tipos, éste y el «Pensamiento» extravertido serán los menos dotados, de manera temperamental, para la oración formal.

Tengamos presente, sin embargo, su extraordinaria capacidad para la oración improvisada y espontánea. En esto no hay quien le supere. Además, puesto que la solemnidad, los rituales y las formas cúlitas le son muy importantes, el tipo «Sensación» encontrará mucho más fácil orar en comunidad; de todos los tipos es el que más necesita del estímulo de la comunión fraternal para orar. La oración en la iglesia le será mucho más fácil que su oración particular en casa. En esto nos recuerda al «Pensamiento», sobre todo el extravertido. Ambos comparten esta característica.

Recordemos que cada persona tiene dos funciones desarrolladas, la principal y la auxiliar. Por esta razón, el lector se identificará con más de un tipo psicológico. Si se identifica con los cuatro, es buena señal; ello quiere decir que sus funciones psíquicas están adquiriendo un equilibrio armónico, va camino de la madurez.

Hasta aquí el esquema básico de Jung y nuestra aplicación particular a la oración. En el próximo capítulo iremos ampliando estos conceptos aplicados al curso y al contenido de la oración, pero antes debemos sacar algunas consecuencias.

Conclusiones

De todo lo expuesto hasta ahora hemos de retener aquello que nos sea más útil para nuestra vida cristiana. Esta descripción psicológica no la hemos realizado con fines puramente académicos ni mucho menos de entretenimiento. Nos hemos extendido en detalle para que el creyente pueda darse cuenta de unas realidades importantes:

1. *Necesitamos aceptar a los demás*

Las personas somos muy distintas unas de otras. El conglomerado de factores genéticos, biográficos, circunstancia-

les convierte a cada persona en un pequeño universo distinto de los demás. Ello se manifiesta en nuestra forma de entender y vivir la fe. Estas diferencias, a veces, llegan a ser tan grandes que nos encontramos en polos opuestos, incluso en cuestiones espirituales. Nuestra tendencia humana es la de rechazar las formas de conducta, los temperamentos que no son como los nuestros. Por naturaleza somos más bien rígidos e intolerantes. Nos acercamos al prójimo con mentalidad judicial.

Por ello necesitamos entender que muchas de estas diferencias no se deben a una fe mayor o menor, sino que son fruto de nuestra constitución. Dios ha dotado al «Intuitivo» de gran capacidad para el misticismo. Pero éste no debe condenar al «Sensorial» (Sensación) como superficial o simple porque su adoración sea más espontánea y rápida. Igualmente el «Sensorial» no debe acusar al «Intuitivo» de estar siempre en las nubes. El tipo «Pensamiento» no debe quejarse de que el «Sentimiento» es un sensiblero que sólo tiene corazón y carece de cabeza. «Sentimiento» se abstendrá de incordiar al tipo «Pensamiento» por ser cabeza fría e intelectual. Y así podríamos seguir una lista larga de acusaciones que no son infrecuentes, por desgracia, aun entre creyentes.

Somos distintos y hemos de respetarnos. Ninguna forma de espiritualidad relacionada con el temperamento es superior a otra. ¡Nadie tiene el monopolio de la oración! La Iglesia es un cuerpo pluridimensional con multitud de diferencias. Una de estas diferencias es la temperamental. La unidad de la iglesia no depende de la uniformidad de sus miembros.

2. *Necesitamos aceptarnos a nosotros mismos*

Cada temperamento tiene su cara y su cruz. Muchos creyentes anhelan ser de otra manera. Se comparan con hermanos en la iglesia o miembros de su propia familia y envidian su forma de ser. Debemos recordar que Jesús no cambió el temperamento de los apóstoles después de llamarles, ni siquiera después de Pentecostés. Pedro, por ejemplo, siguió

siendo espontáneo, impulsivo, el prototipo de «Sensación»; el Espíritu Santo no alteró su temperamento de base, pero sí lo pulió, lo fue moldeando. ¡Pedro no cortó ninguna oreja más después de Pentecostés! Pero siguió siendo espontáneo y sencillo. Las debilidades de nuestro temperamento deben ser controladas por la acción del Espíritu Santo a fin de no caer en pecado. Pero sería insensato esperar un cambio drástico en rasgos genéticos de nuestra persona.

Como hemos visto, no hay ningún temperamento que sea mejor que otro. Todos tienen puntos admirables desde una perspectiva espiritual, pero también presentan aspectos dificultosos. El Señor puede utilizarnos a cada uno tal como somos, con nuestras virtudes y nuestros defectos. Muchas veces nos usa no tanto *a pesar de* nuestras debilidades, sino *a través de* ellas. Las palabras del Señor a Pablo, en 2 Co. 12:9 son concluyentes: «Mi gracia te es suficiente porque mi poder se hace perfecto en la debilidad». Ésta fue la respuesta de Dios ante el deseo vehemente de Pablo de eliminar su aguijón en la carne. Si Dios nos acepta como somos, ¿por qué no nos aceptamos nosotros mismos? Debemos reconciliarnos con las limitaciones que nuestro temperamento impone a nuestra vida de fe en general y a nuestras oraciones en particular, excepto cuando se convierten en un pecado. *Nuestro temperamento no es un enemigo; es un aliado.*

3. Necesitamos cultivar el equilibrio

Dicho esto, no podemos caer en la autoindulgencia o la pasividad. Debemos cultivar el aspecto menos desarrollado, nuestra función psíquica más rudimentaria. Ello nos permitirá ir alcanzando un equilibrio entre la función principal y las «sombras» (funciones menos desarrolladas). A su vez, esto va a acarrear una mejor relación con nuestro prójimo, con nosotros mismos y con el Señor.

Jesús, el modelo de hombre, tenía las cuatro funciones en un equilibrio perfecto. Ha sido el único ser humano, según

John Sandford,⁵ que tuvo las cuatro funciones en armonía. Por esta razón no podemos resignarnos al desequilibrio en nuestro temperamento, porque nuestra meta es pareceros cada vez más a Cristo. Abrámonos a la influencia del Espíritu Santo, dejemos que el Alfarero por excelencia nos vaya moldeando, pero *no olvidemos que somos vasos de barro*, no de plata ni de oro.

En definitiva, es reconfortante concluir que *el temperamento viene a ser el sello que estampa una singularidad individual en la relación de cada uno con Dios*. Nuestro código temperamental no admite copias. Por este motivo, al igual que ningún ser humano posee las huellas dactilares de otro, tampoco ningún creyente tiene una experiencia espiritual idéntica. Este sello personal y distintivo de nuestra fe, tan entroncado en el temperamento, constituye uno de los patrimonios más preciosos en la vida de cada creyente.

5. John Sandford, *The Kingdom within*. Paulist Press, 1970.

Venciendo dificultades: los problemas emocionales y la oración

Hasta aquí hemos visto la influencia del primer factor: nuestro temperamento. Hemos comprendido que nacemos con una predisposición a reaccionar de cierta manera y que ello marca, aunque de modo parcial, la vida de oración.

Vamos a considerar ahora el segundo factor fundamental del carácter: *la personalidad*. Dentro de ella quisiéramos destacar dos elementos cuya influencia es prioritaria: nuestro pasado y nuestro inconsciente, ambos factores siempre muy entrelazados. Debemos empezar aceptando no sólo su existencia, sino también su influencia. Nuestra biografía pasada y el depósito de vivencias archivadas en el subconsciente actuarán como fuerzas poderosas en nuestra vida, incluida la vida espiritual. No nos influye hasta anular nuestra responsabilidad, el extremo determinista ya mencionado. Pero tampoco podemos caer en la ilusión triunfalista de pensar que no nos afectan en absoluto.

Algunos creyentes piensan que con la conversión se puede empezar partiendo de cero en todas las áreas de la vida. Es como si el Espíritu Santo hiciera tabla rasa de nuestra personalidad y borrara de golpe todo lo que pertenece al pasado y al inconsciente. Esta forma de pensar refleja un deseo profundo, urgente, de cambio; la persona anhela ser totalmente otra, busca huir de su pasado. Algunos lo intentan cambiando

de área geográfica, incluso de país. Cuando esta movilidad geográfica es muy frecuente se conoce en psicología como el «síndrome de Marco Polo». Otros intentan cambiarse el nombre. Todo ello refleja el deseo intenso de olvidar y empezar de nuevo. Llegan a querer tanto este cambio total que atribuyen al Espíritu Santo un papel que no le corresponde.

Sin duda las palabras del apóstol Pablo son ciertas: «Si alguno está en Cristo nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas» (2 Co. 5:17). Pero este versículo no podemos interpretarlo a nuestro antojo. Cristo nos da una vida nueva en el sentido de que pone en nosotros una nueva naturaleza, somos engendrados «del Espíritu» (Jn. 3:6). Ello nos proporciona cambios radicales: actitudes diferentes, una perspectiva distinta ante la vida, una dignidad nueva, un sólido sentido de la identidad personal, una nueva esperanza futura y así podríamos seguir la lista de «cosas nuevas». Pero Dios no promete la eliminación de nuestro pasado y de nuestras limitaciones aquí en la tierra.

Ciertamente llegará el día cuando todos nuestros «handicaps» van a desaparecer, pero esto no ocurrirá hasta «el día de Jesucristo» (Fil. 1:6). Mientras tanto nos toca vivir en una situación de tensión. *La fe es una tensión constante entre dos estados*: ya no somos como antes, pero tampoco somos todavía lo que Dios y nosotros mismos queremos ser. Esta tensión entre el tiempo pasado y el tiempo futuro nos acompañará durante toda nuestra vida cristiana. No podemos borrar el pasado con todos sus traumas y recuerdos dolorosos, pero tenemos la promesa cierta de que *Dios nos utiliza no sólo a pesar de nuestro pasado sino a través de él*. Esto lo podemos comprobar en la vida de los patriarcas y de muchos héroes de la fe. Si creemos verdaderamente en un Dios providente, Señor de nuestras vidas, el peso de nuestro pasado adquiere una dimensión diferente. Si Dios está con nosotros, ¿qué, o quién contra nosotros?

¿De dónde viene esta situación de tensión y de limitaciones que caracterizan la vida de fe? No podemos pasar

por alto una realidad que se esconde detrás de todos estos obstáculos: *el pecado*. Nos referimos no a actos concretos en contra de la voluntad de Dios –pecados–, sino al pecado (en singular) como un *estado*. La explicación última a nuestras limitaciones en la oración, como en otras áreas de la vida cristiana, se encuentra en la situación del ser humano después de la Caída. «Porque lo que hago, no lo entiendo; pues no hago lo que quiero... El querer el bien está en mí, pero no el hacerlo... Así que, queriendo yo hacer el bien hallo esta ley: que el mal está en mí» (Ro. 7:14, 15, 21). La liberación definitiva y total de estas ataduras sólo ocurrirá cuando, disfrutando de un cuerpo transfigurado, no quede ningún vestigio del estado pasado, el pecado.

Analizaremos ahora cómo influye la personalidad en general, la globalidad de nuestro aparato psíquico, sobre la vida de oración. Consideraremos dos aspectos: los problemas relacionados con la dinámica de la oración, es decir, el *cómo* avanzar en el acto de orar y, posteriormente, veremos las dificultades relacionadas con el contenido de la oración, el *qué* oramos. Para ello nos hemos basado fundamentalmente en testimonios prácticos de creyentes. Al elaborar esta lista hemos usado un criterio de selección muy sencillo: su frecuencia práctica. La clasificación no pretende ser exhaustiva; sin duda habrá otros problemas que el lector no encontrará aquí.

Problemas en el curso de la oración

1. «Mi problema es empezar»

«No tengo nunca ganas, no me apetece». «Yo quisiera orar, pero no puedo». «Siento una pereza intensa, es un sentimiento de reticencia, casi como de rebeldía. Cuando pienso que he de orar se me hace una montaña y lo voy posponiendo. Encuentro tiempo para todo, para leer el periódico, para ver

la televisión, para trabajar, incluso para leer la Biblia o para hacer estudios bíblicos, pero orar se me hace cuesta arriba».

En un sentido amplio este problema es común a todo creyente. Hay un componente de lucha por la tensión entre nuestra naturaleza espiritual y el viejo hombre. La oración es uno de los principales campos de batalla en el que se desarrolla la lucha de Romanos 7: «El bien que quiero no lo alcanzo, y el mal que no quiero, esto hago». El diablo sabe que la oración es una de las estrategias clave del creyente, su hábito vital. No deben sorprendernos sus esfuerzos ímprobos por boicotear esta actividad. C.S. Lewis, en su libro *Cartas a un diablo novato*,¹ ha descrito magistralmente esta preocupación del maligno por desbaratar la vida de oración del cristiano. Ello explica que muchos de nosotros sentimos, con frecuencia, como una fuerza misteriosa que nos arrastra a no orar. No debemos olvidar las realidades de Ef. 6:12: Nuestra lucha tiene que ver con poderes invisibles.

En un terreno más psicológico, ya hemos mencionado las dificultades *temperamentales* de los tipos extravertidos en general y de los tipos «Pensamiento» y «Sensación». Para ellos ponerse a orar supone un cambio total de atmósfera. Han de conseguir un ambiente que no les es natural: el recogimiento interior, una relación íntima, el expresar sentimientos, etc. Todo ello hace que estas personas necesiten estímulos externos adecuados para la oración formal.

En cuanto a la personalidad en general, encontramos este problema más acentuado en dos situaciones:

–Personalidades perfeccionistas. El perfeccionista tiene una tendencia natural a posponer las cosas. Quiere hacerlo todo tan bien que le da pereza empezar. Sólo cuando ya no hay más remedio encuentra la tensión psíquica necesaria pa-

ra iniciar su tarea. Su nivel de autoexigencia es tan alto que nunca encuentra las circunstancias adecuadas para ponerse a orar.

–Personalidades depresivas. Las personas de este tipo tienen una verdadera cruz con cualquier comienzo. Al depresivo le cuesta empezar todo. Desde que inician el día hasta que se acuestan, su vida es un batallar continuo contra los inicios. Son como los coches de motor frío; su problema es arrancar. Sin embargo, una vez han empezado, pueden seguir por mucho rato entusiasmados con la actividad. Esto les ocurre también en la oración.

A veces esta dificultad para iniciar la oración tiene raíces más profundas. Al sentimiento natural de pereza ya descrito, se le une algo más fuerte, casi como una rebeldía inexplicable. Es una resistencia profunda para la que no se encuentra causa lógica. La persona, por lo demás viva espiritualmente, quiere orar, tiene el deseo. La palabra «profunda» nos abre la vía para entender este fenómeno que está arraigado en su biografía. Se trata de una reacción contra el deber, contra cualquier cosa que él sienta como una obligación. Un repaso cuidadoso de su infancia suele mostrar una educación rígida, severa, con obligaciones constantes y niveles de expectativa muy altos por parte de los padres. Luego, en la edad adulta, se produce el efecto contrario, lo que en psicología se llama un mecanismo de compensación. Necesita sentirse libre, sin obligaciones, el extremo opuesto de lo que había vivido de niño. Es lo que Paul Tournier llama «la venganza de la naturaleza». Hay una verdadera alergia a cualquier tipo de obligación. Sólo pensar que «he de..., tengo que hacer algo», ya le produce una reacción negativa. Una forma de aliviar este problema sería contribuir a que descubra la oración como un placer y no tanto como un deber.

En ocasiones la situación se complica todavía más cuando ha habido problemas psicológicos en la relación con el padre. La rebeldía, consciente o inconsciente, contra el padre carnal puede ser un factor de dificultad en la vida de oración. Esto

1. C.S. Lewis, *Cartas a un diablo novato*. Junta Bautista de Publicaciones, 1976.

es así porque no podemos desligar del todo los conceptos de Padre celestial y padre terrenal. En la medida en que este tipo de creyente madura en su conocimiento de Dios, estos problemas se van aliviando, pero al principio de su vida cristiana puede encontrarse con muchas «adherencias» entre la figura de su padre y la de Dios. Si la rebeldía caracterizó la relación con nuestros padres, será fácil desplazar parte de estos sentimientos hacia Dios. Será necesario, por tanto, aclarar conceptos en colaboración con un consejero competente. El resentimiento contra el padre puede bloquear, parcialmente, nuestra relación con Dios; por ello debemos eliminar todo vestigio de rencor u odio. Es aquí donde *el Evangelio tiene un extraordinario valor terapéutico*: es el bálsamo que puede cicatrizar heridas profundas.

Incidentalmente podemos decir que ahí radica una explicación, por lo menos parcial, de algunos casos de ateísmo. Cuanto más visceral y furibundo sea el ateísmo, tantas más posibilidades de que tenga raíces psicológicas, entroncadas en la biografía de la persona. Desde luego, estos condicionantes emocionales no le eximen de responsabilidad en su rechazo de Dios, pero a nosotros nos ayudan a entender la problemática y, por consiguiente, a encontrar puertas de entrada para una evangelización eficaz y personal.

¿Qué recomendaciones prácticas podemos hacer al creyente en su dificultad para empezar a orar? La palabra clave es estímulos. Hay que encontrar los estímulos adecuados que faciliten el comienzo de la oración. Para la persona depresiva la presencia de alguien va a ser muy útil. La soledad es un enemigo de su carácter. «Si alguien está conmigo no me ocurre. En la iglesia, en campamentos, puedo orar con mucha más facilidad». Desde luego, ello no siempre será posible ni aconsejable, pero con frecuencia la compañía de una persona de confianza puede ser de gran valía en la oración. En otras ocasiones el uso de himnos evangélicos va a ser un estímulo, ya sea en forma de disco, de cassette o simplemente con el himnario. La letra de muchos himnos es un motivo de ins-

piración. De hecho, el cantar es ya una forma de oración. A veces podemos recurrir a las oraciones de otras personas, oraciones escritas de grandes siervos de Dios. El diario devocional de hombres como Lutero, Wesley, Bunyan, Tozer, y tantos otros, contiene oraciones que podemos hacer nuestras, y de las que obtenemos la inspiración necesaria para entrar emocionalmente en la presencia de Dios. Obviamente, no debemos olvidar la más importante de las ayudas: la meditación en la Palabra de Dios, como se indicó en el capítulo VII.

2. «No siento a Dios cerca»

«Parece que esté hablando solo», «es como si le orara a la pared», «Dios me parece muy lejano». Esta ausencia de sentimientos es probablemente la queja más frecuente y todos la habremos experimentado en algún momento. Se trata de un sentido de irrealidad, como si la oración fuera un monólogo con uno mismo.

Incluso los salmistas tenían experiencias parecidas. Al estudiar los Salmos sorprende las veces en las que aparece el adverbio «lejos» referido a Dios. «Por qué estás lejos, oh Jehová, y te escondes en el tiempo de la tribulación?» (Sal. 10:1). «¿Hasta cuándo, Señor? ¿Me olvidarás para siempre? ¿Hasta cuándo esconderás tu rostro de mí?», inquiera David en el Salmo 13.

Hay ocasiones en que Dios parece muy distante; pero, como veremos, la causa del problema no está en él. Su proximidad a nosotros no depende de si lo sentimos o no. La sencilla ilustración del sol y la nube es muy útil para entender esta realidad. ¿Brilla el sol en un día nublado? La respuesta es sí. El sol está brillando, pero por encima de las nubes. Se ha interpuesto una nube que me impide verlo y sentirlo, pero la distancia entre el sol y nosotros no ha variado un ápice. La realidad subjetiva, tal como la veo yo, es que el sol ha dejado de brillar. La realidad objetiva, no obstante, es que el sol sigue brillando exactamente igual que siempre. Si

podríamos remontarnos hacia arriba, por encima de las nubes, nuestra visión subjetiva cambiaría por completo.

¿Cuáles son estas nubes? ¿Qué causas producen nuestra dificultad para sentir? A veces son *causas pasajeras*, duran unos pocos días y, luego, desaparecen. Entre ellas destacan el cansancio y el stress. Ambos actúan sobre nuestra capacidad de sentir en general, no sólo a nivel espiritual. Por ejemplo, un stress intenso disminuye notablemente la libido o deseo sexual y la capacidad para experimentar placer. El agotamiento, físico o emocional, va a secar nuestros sentimientos. Mientras dure este estado, no podemos esperar otra cosa que dificultades para sentir a Dios.

Un efecto muy parecido produce la *depresión*. Uno de sus síntomas principales es la llamada anhedonia, la incapacidad parcial o total para sentir ilusión o placer. Aquí hay no sólo dificultad para sentir (todos los sentimientos parecen anes-tesiados), sino también para empezar a orar. La persona está desinteresada, se siente apática. Ello hace que el deprimido confunda la causa de su problema, la depresión, con sus consecuencias, la aridez espiritual. Es importante diferenciar entre ambos a fin de no acumular falsos sentimientos de culpa.

Escuchemos el testimonio personal de una joven en circunstancias de depresión:

«Cuando levantaba mi voz a Dios, sentía como mis propias palabras chocaban en el techo, rebotaban, y se volvían contra mí, aplastándome... ¿Con quién estás hablando?... ¿A quién te diriges? ¿No ves que eres hipócrita? ¿No ves que no sientes nada de lo que dices? Eres falsa. Mi voz no podía llegar hasta él. Había como un cristal que me separaba de Dios; yo sabía que él era real, que estaba ahí, pero, sin embargo, me era imposible sentirle, me sentía muerta. Dios era para mí un ser lejano, distante, un Dios ausente, imposible de alcanzar, estaba perdiendo la fe, a la vez que me sentía rebelde contra Dios.»

En ocasiones la depresión no tiene un carácter episódico pasajero, sino crónico. Es lo que se llama *personalidad depresiva*. Es una forma de ser que se remonta a la infancia. Normalmente está relacionada con traumas y heridas del ambiente familiar. Un niño que no se siente valorado adecuadamente, al que no se le estimula para tener una autoimagen sana, vivirá luego, de adulto, dominado por sentimientos de incapacidad e inferioridad. Éstos constituyen el núcleo de una personalidad depresiva. Tomemos como ejemplo un joven cuyo padre pensaba que el mejor estímulo para el crecimiento emocional era el insulto: «Eres un desastre, no sirves para nada. Siempre serás un inútil. No llegarás a ningún sitio». Estos comentarios van forjando en el niño sentimientos de minusvalía típicos de una depresión crónica. Otra característica de esta persona es su dificultad para sentir el calor y el amor de los demás. Puesto que no ha aprendido a recibir el calor de su primer amor, padre o madre, le va a costar mucho llegar a sentir el afecto de sus amores posteriores, novio, novia, amigos y Dios mismo. Por ello, esta persona tiene problemas de relación, pero no tanto por ser huraña, sino porque no logra sentirse amada. Obviamente, sucederá lo mismo en su vida espiritual: Dios le parece siempre lejos.

La clave diagnóstica de que el problema es emocional y no espiritual nos la da la amplitud de su dificultad; el depresivo tiene problemas para sentir a todos los niveles, no sólo en su vida espiritual. Si el problema estuviera en su relación con Dios, a causa de un pecado, por ejemplo, la carencia de sentimientos afectaría sólo esta esfera. Al depresivo le cuesta sentir en cualquier relación profunda.

En ocasiones la incapacidad para sentir es total. Este síntoma se llama aplanamiento afectivo y se ve en etapas avanzadas de una enfermedad mental grave, la esquizofrenia crónica. Es importante hacerle entender al paciente, en la medida de lo posible, que su problema no es originalmente espiritual.

Ya vimos también como la *constitución temperamental* juega un papel en la capacidad de sentir. El tipo «Sentimiento» será el mejor equipado para disfrutar esta dimensión de la oración, mientras que el tipo «Pensamiento» tendrá dificultades.

Observamos, por tanto, cómo los sentimientos son muy frágiles y están expuestos a oscilaciones frecuentes. Son como un fuego que se apaga o se enciende según las condiciones del tiempo; basta un poco de lluvia para extinguirlo. Por ello no son un termómetro fiable para medir la calidad de nuestra oración ni mucho menos la profundidad de nuestra fe.

Antes de terminar este punto debemos responder a una pregunta: ¿Qué importancia tienen realmente los sentimientos en la oración? Abordaremos ampliamente esta cuestión en los capítulos siguientes. Pero queremos anticipar, a modo de resumen, tres consideraciones.

En primer lugar, la oración es un ejercicio en el que interviene la globalidad de la personalidad humana. La personalidad tiene tres dimensiones: la voluntad, que se manifiesta en *decisiones*; la mente, que se manifiesta en *pensamientos*, y el corazón (lo emocional) que se expresa en *sentimientos*. En el acto de orar estas tres partes deberían guardar un equilibrio armónico porque ninguna de ellas es mejor o superior a las demás. La oración debe tener sentimientos; no puede consistir en un ejercicio frío, intelectual. Pero no puede ser sólo emocional porque ello iría a expensas del equilibrio que Dios quiere de nosotros en la oración y en toda nuestra vida. Lo mismo podríamos decir de la mente y de la voluntad. En la oración equilibrada toda la personalidad está en acción y no sólo una parte de ella.

Por otro lado, la oración no es algo que ocurra dentro de nosotros. No ocurre dentro ni tampoco fuera. Ocurre «entre». Es una relación entre Dios y nosotros. Ello debe librarnos de centrar nuestra preocupación sobre el estado interior. «¿Qué siento?, ¿cómo estoy?», etc. Nuestra mirada debe estar fija

en Dios. Cuando dejamos de mirar al Señor para fijarnos en nosotros mismos quedamos expuestos a una tentación sutil de Satanás: la hipocondría espiritual.

Por último, necesitamos aprender a distinguir entre sentir a Dios y el sentido de Dios. Son realidades distintas. Sentir a Dios es un acto excluyente. Por definición, mientras siento a Dios no puedo hacer o pensar en otra cosa. Requiere una atención total; de lo contrario el sentimiento desaparecería. En cambio, desarrollar el sentido de Dios en nuestra vida es tomar conciencia de la presencia continua del Señor en mí; expresándolo en otras palabras, es tener conciencia de Dios. Esto no es excluyente porque constituye una actitud vital. Yo puedo estar inmerso en una tarea absorbente y, por tanto, incapaz de sentir a Dios. Pero sé, soy consciente de que Dios está ahí, dentro de mí. Nicolás H. de Lorena, más conocido como el hermano Lorenzo, lo puso en práctica de manera admirable. En medio de sus tareas como cocinero practicaba lo que él llamaba «una conversación con Dios habitual, silenciosa, secreta». Y su consejo era que «debemos desarrollar el sentido de la presencia de Dios conversando continuamente con él».²

Esta hermosa realidad espiritual es lo que la Biblia describe con la expresión «temor de Jehová». Dios es tan central en nuestra vida que lo preside todo. Es «caminar con Dios» como hizo Enoc (Gn. 5:24). Es vivir «como viendo al Invisible» (He. 11:27). Es requerir la presencia del Señor en nuestro andar diario: «Si tu Presencia no ha de ir conmigo...» (Éx. 33:15).

Así pues, necesitamos no tanto sentir a Dios como desarrollar el sentido de Dios en nuestra vida.

2. Nicholas Herman of Lorraine, *The Practice of the presence of God*. Allenson & Co. Ltd., London (sin fecha), 20.

3. «No quiero ser hipócrita al orar»

«Sólo quiero acercarme a Dios si soy realmente sincera. No deseo orar a la fuerza, porque toca, por rutina; quiero que mi oración tenga siempre una dimensión especial de autenticidad».

Las palabras de esta mujer, quien las decía de manera muy sentida, reflejan otro problema. La persona quiere que su oración sea espontánea, sincera. Para ello espera sentirse en plena forma espiritual porque, si no, tiene la impresión de que está fingiendo. Solamente ora cuando se siente con ganas de hacerlo. Observemos el testimonio de otra joven:

«Antes, para acercarme a Dios tenía que sentirme yo bien conmigo misma, tenía que sentirme aceptada por mí misma, limpia. Como la mayoría de veces no ocurría, o bien no oraba, o mi oración se convertía en una lucha. No porque Dios no me aceptase, sino porque yo no me aceptaba a mí misma».

Suelen ser personas a la vez inseguras y perfeccionistas, con una fuerte dosis de *idealismo* y un énfasis muy marcado en los sentimientos. Entienden la oración como una relación sentimental a la que uno sólo puede acceder cuando se siente emocionalmente bien. Huelga decir que el diablo aprovechará esta estructura psicológica para que la persona no ore prácticamente nunca. De ahí la importancia de una cierta *disciplina*. A veces es necesario orar aunque, por la forma, nos parezca un ritual. El Señor abomina los rituales sólo cuando son expresión de un corazón alejado de Él (Is. 1:10 ss.). Pero los ritos no son necesariamente negativos en sí mismos. Como veíamos antes, la oración es una concentración no sólo de sentimientos sino también de la voluntad.

Nuestra recomendación, por tanto, sería la de empezar a orar independientemente de como la persona se sienta. Es mejor empezar a orar sin sentirse bien que no orar en absoluto.

4. «No logro concentrarme»

«Me pongo a orar pero no puedo fijar la atención más de un minuto. La mente se me va a múltiples preocupaciones. ¡De pronto me doy cuenta de que estoy en el supermercado comprando!...»

Este es otro problema muy frecuente: la falta de concentración, la «mente viajera». Ya estudiamos cómo el temperamento tipo «Sensación» tenía muchas dificultades en este punto por la multitud de impresiones y estímulos que le venían a la mente. Además de este factor temperamental, encontramos otras dos situaciones en las que esta dificultad se hace manifiesta:

a) *El carácter ansioso o nervioso*. Son personas con la cabeza llena de preocupaciones y cavilaciones. Hay siempre alguna nube en su horizonte, se preocupan desmesuradamente por todo. Al mismo tiempo, suelen ser hipersensibles, lo cual les hace imaginar y anticipar de manera pesimista los acontecimientos. A la persona ansiosa se le hace difícil la concentración por el alto nivel de tensión interior. Está siempre alerta, inquieta. Su preocupación crónica absorbe casi por completo la capacidad normal de atención y sosiego. Como dice el himno, su mente «vaga ya incierta, ya veloz...» Cuando ha resuelto un problema, ya empieza a pensar en el siguiente. Nunca puede relajarse totalmente, vive sin tregua, sin descanso.

Además, tiene tendencia a la obsesividad: le da mil vueltas a la misma cosa, no puede sacársela de la cabeza aunque quiera. Estos creyentes sufren al orar porque su déficit de concentración impide el hilo conductor de la plegaria.

Asociado a este tipo de personalidad encontramos otro gran enemigo de la concentración y, por tanto, de la oración: *la prisa*. Por su forma de ser tan inquieta, vive y hace las cosas aceleradamente. Su vida es un correr continuo. A la luz de las características intrínsecas de la oración, no será difícil comprender que la prisa le es un obstáculo serio. Aquí se

aplica bien aquella frase de Jung: «la prisa no es del diablo; es el diablo». Será difícil encontrar el espíritu adecuado para el recogimiento y la meditación si estamos acosados por la prisa.

b) *Malos pensamientos durante la oración*

«Mientras estoy orando, me vienen pensamientos blasfemos, insultos e imágenes ofensivas para el Señor. Yo no quiero tenerlos, pero se imponen a mi voluntad como si otra persona estuviera en mi interior. Es un parásito que no puedo sacarme de encima».

Este problema, muy doloroso, se da en *personalidades obsesivas*. La obsesión es una idea o imagen persistente y absurda, contraria a la voluntad de la persona. A veces las ideas obsesivas están relacionadas con el estado de ánimo o con la ansiedad, y entonces adquieren un carácter pasajero. Pero cuando se hacen muy persistentes estamos ante una verdadera neurosis obsesiva que requiere tratamiento profesional. Es urgente en estos casos aclarar que el problema no tiene una connotación espiritual. La persona suele experimentar alivio con este ejemplo: «Si ahora escribiéramos en un papel estos pensamientos o imágenes obscenas que le acosan al orar, ¿usted firmaría este papel?» La respuesta es rotundamente negativa. Ello le hace ver al paciente que estas ideas son ajenas a su conciencia y que el problema no radica en un pecado.

Las recomendaciones prácticas para incrementar nuestra atención pueden ser múltiples. Orar en voz alta ayuda a algunas personas. Para otras, ha sido un gran descubrimiento escribir sus oraciones. Esta costumbre de hacer anotaciones ha sido de inestimable valor para muchos creyentes. Será importante también buscar el momento del día menos tenso, quizás la noche, cuando ya no hay todo un día por delante; este horario puede ser útil para la persona ansiosa, ya que la mañana suele ser la peor hora por las muchas preocupaciones de su mente. En cualquier caso, no hay normas fijas. Todo lo que contribuya a aumentar la concentración debe ser bienvenido.

Algunos abogan por la posibilidad de usar imágenes mentales, por ejemplo, centrar nuestra atención en una de las personas de la Trinidad. La más fácil será la imagen mental de Jesús. Este método tiene fervientes seguidores y también detractores. Pensamos que el riesgo de idolatría es nulo cuando estamos utilizando exclusivamente imágenes mentales. Imaginar una escena de la vida de Jesús y fijar la atención en ella puede ser muy útil en algunos casos. Repetimos, sin embargo, que cada uno debe buscar aquellos estímulos que le sean más beneficiosos.

5. «No puedo orar en público»

Estos creyentes no tienen problema para orar a solas o en círculos muy reducidos, pero su contribución a una reunión pública, por ejemplo el culto de oración de su iglesia, se les hace casi imposible. Suele ocurrir en personas tímidas, especialmente cuando la timidez está relacionada con sentimientos de inferioridad. En estos casos nuestra recomendación sería hacer oraciones breves, de una o dos frases, dirigiendo siempre la atención a Dios y evitando pensar en las personas alrededor. En la medida en la que una persona empieza con estas plegarias breves y concisas, encontrará más fácil la práctica pública de la oración. Sin embargo, si la dificultad es intensa recomendamos un análisis más profundo del problema psicológico subyacente. Puede beneficiarse de una psicoterapia adecuada.

En cualquier caso, nunca debemos forzar a un creyente a orar en público. Algunos personas llegan a sentirse auténticamente torturadas ante la idea de tener que orar. Debemos respetar sus problemas emocionales. La dificultad psicológica para orar en público nada tiene que ver con el compromiso cristiano de esta persona o con la madurez de su fe. Cuanta más presión haya sobre el individuo, tanto más difícil le será orar por el halo de expectativa que cae sobre él como una losa y le incapacita.

¿Sacaremos, después de todo esto, una conclusión negativa de la oración? ¿Consiste la oración sólo en problemas? En ninguna manera. La oración es un vehículo de grandes bendiciones, aun a pesar de sus problemas. Y en todas estas dificultades no podemos olvidar que «el Espíritu aboga por nosotros en nuestra debilidad, e intercede con gemidos indecibles» (Ro. 8:26). Llegará el día cuando se cumplirá la promesa gloriosa de Dios: «*He aquí, yo hago nuevas todas las cosas*» (Ap. 21:5). A partir de aquel día, las opacidades que ahora nos limitan la relación con Cristo y nos hacen ver «como por espejo» (1ª Co. 13:12), desaparecerán y veremos «cara a cara». Aquel estado que encorseta nuestra capacidad de orar —el pecado— habrá desaparecido por completo y, libres de limitaciones, «Dios mismo» (Ap. 21:3b) estará con nosotros.

Problemas en el contenido de la oración: *La oración equilibrada*

Hasta aquí hemos presentado las dificultades que surgen durante el curso de la oración, ya sea en su inicio, su desarrollo o al final. Es lo que llamamos la dinámica de la oración. Nos quedan ahora por ver los problemas en cuanto a la oración en sí, su contenido. Es importante considerar cómo oramos, pero también *qué* oramos.

El creyente que busque una vida de oración equilibrada va a procurar incluir una serie de aspectos esenciales, ya mencionados en la primera parte del libro y que ahora ampliaremos. Por el contrario, un énfasis excesivo en cualquiera de estos aspectos, cuando ocurre de manera *habitual*, produce *oraciones desequilibradas* y puede ser síntoma de problemas más profundos. Sucede en la oración algo similar a nuestra dieta. La comida más saludable es la que guarda una proporción adecuada entre hidratos de carbono, fibra, grasas, proteínas, etc. Si alguien se alimenta preferente o exclusivamen-

te de proteínas, puede tener problemas, por ejemplo, con el ácido úrico. Y así podríamos mencionar otras ilustraciones. Cuando un creyente usa de manera sistemática sólo uno de los componentes de la oración, estamos ante una señal de alarma.

Analicemos estos *ingredientes de una oración equilibrada* y las patologías emocionales que pueden esconder sus respectivos desequilibrios; al mismo tiempo ello nos permitirá agrupar y resumir conceptos ya expuestos en relación al temperamento y la personalidad. Los ingredientes de la oración van a reflejar la triple dimensión de nuestras relaciones: Con Dios, con nosotros mismos y con nuestro prójimo. Una vida armoniosa en estas relaciones se manifestará en oraciones equilibradas.

Adoración Confesión Peticion

1. **ADORACIÓN-ALABANZA:** *Centrar la atención en Dios mismo* ^{*Intensar*}

Así es como empiezan bastantes salmos y suele ser la forma en la que muchos creyentes inician su oración. Fijar nuestra atención en los atributos de Dios: su poder, su fidelidad, su santidad, su grandeza, etc. Meditar en lo que Dios es y lo que Dios hace. Ello nos lleva espontáneamente a una actitud que debe estar presente en todo el curso de la oración: *la gratitud*.

En tanto que expresión de sentimientos, la alabanza y la adoración le van a costar más al tipo «Pensamiento». Además, cuando llega a sentir le cuesta expresarlo y, más aún, verbalizarlo. Por el contrario, al tipo «Sensación» le será muy fácil esta faceta, pero siempre de manera espontánea. Su oración automática ante una puesta de sol está llena de adoración a un Dios Creador. Pero le será más difícil la adoración en la quietud solitaria de su tiempo devocional. En el caso de «Sentimiento» la alabanza surgirá de estímulos más interiores: una música, un paisaje, una acción noble, etc. Ello estimula a «Sentimiento» mucho más que lo que capta la vista o los otros órganos sensoriales porque actúa por vía de los

sentimientos. Este tipo temperamental no experimenta demasiadas dificultades para adorar durante sus devociones privadas. No cabe duda que el tipo «Intuición», dotado de una espiritualidad fácil, es quien más tiempo dedicará a la adoración. Su riqueza de imaginación le permite contemplar la grandeza de Dios de manera vívida.

Cuando la adoración y la alabanza constituyen el *único* ingrediente de nuestras oraciones debemos revisar nuestro concepto de espiritualidad. Se puede caer en un misticismo artificial que quizás esconda una necesidad de huir de nosotros mismos o, lo que es más frecuente, del mundo que nos rodea. Para relacionarnos con Dios no podemos dejar de lado nuestras relaciones horizontales. Profundizaremos en ello en el capítulo 12. Una espiritualidad desequilibrada puede ser el equivalente actual del monasticismo de la edad media; aunque uno no se encierre literalmente en un monasterio, puede vivir en su casa de manera similar.

2. LA CONFESIÓN: Hablarle a Dios de nuestros pecados

Ello nos introduce en la segunda relación: con nosotros mismos.

Esta dimensión de la oración suele ser consecuencia de la anterior. Como ampliaremos después, mirarse en el espejo que es Dios nos hace conscientes de nuestra indignidad. Es interesante ver cómo como en muchos pasajes de la Biblia ambas dimensiones, adoración y confesión, van entrelazadas. Nuestra confesión debe incluir tanto las faltas por comisión como nuestros pecados de omisión. No sólo el mal que hemos hecho, sino también el bien que hemos dejado de hacer requiere confesión.

En cuanto al estudio de los tipos psicológicos, el «Pensamiento» será el más fiel en esta faceta. Su preocupación por la rectitud y la justicia, sumada a su capacidad de análisis, le dan superioridad respecto a los otros temperamentos a la hora de la confesión. Al tipo «Sensación» quizás le cueste darse cuenta de su pecado, le falla la introspección; pero tan

pronto como lo ve, prorrumpe en una confesión inmediata, sentida y sincera. El caso del apóstol Pedro después de negar al Señor es un buen ejemplo: «Entonces Pedro se acordó de las palabras de Jesús, que le había dicho: Antes que cante el gallo, me negarás tres veces. Y saliendo fuera, lloró amargamente» (Mt. 26:75).

¿Dónde puede radicar aquí el desequilibrio? Un principio importante en el tema de la culpa nos recuerda que *es posible ser culpable sin sentirlo, y sentirse culpable sin serlo*. Centrémonos en la segunda parte de la frase. No siempre un sentimiento subjetivo de culpa se corresponde con una realidad objetiva de pecado. Es lo que se llama culpa falsa o sentimientos mórbidos de culpa. No es éste el lugar apropiado para discernir entre culpa real y falsa. Nos basta aquí reconocer que existen sentimientos de culpa originados en problemas neuróticos. Tomemos como ejemplo la conciencia hiperescrupulosa, enfermiza, de un joven que sufre de neurosis obsesiva. Sus dudas constantes, su sentido difuso de culpa obedecen más a la *inseguridad* —«No sé si he pecado, no sé si he hecho mal»— que a una falta concreta.

Hemos de tener en cuenta, sin embargo, que estos problemas obsesivos, si no se resuelve la patología psicológica subyacente, pueden tener consecuencias espirituales, por ejemplo, una crisis de fe. En el caso que nos atañe, el joven basaba toda su oración en la confesión. Se pasaba el día confesándole a Dios. Pero como no se sentía perdonado —y lógicamente no podía sentirse perdonado porque no había pecado— empezó a dudar de Dios. Pasó por un período de enfriamiento espiritual hasta que comprendió la verdadera naturaleza del problema.

Esta conciencia enfermiza, que acusa constantemente por todo y que engendra numerosos sentimientos de culpa falsos, aparece también en personas con complejos de inferioridad y una pobre autoimagen. Asimismo podemos encontrar desequilibrios en la confesión durante una depresión. Ciertas formas de depresión se caracterizan por profundos sentimientos

de culpa. (De hecho la culpa falsa es uno de los síntomas característicos de la depresión). Durante el episodio depresivo el creyente puede sentirse acusado continuamente. Ello, a veces, le lleva a huir de Dios: «Huía de la oración porque me sentía acusado por Dios», contaba un creyente después de superar una larga depresión.

3. *PETICIÓN: Hablarle a Dios de nuestras necesidades*

Este aspecto es el que menos esfuerzo requiere porque todos nosotros estamos siempre preparados para pedir. Es una parte integral de la oración y el Señor Jesús mismo nos exhortó a usarla. No debemos sentirnos egoístas y culpables por el hecho de pedir. Haremos bien, no obstante, en recordar el requisito bíblico: nuestras peticiones han de ser hechas conforme la voluntad de Dios, en el nombre de Jesús (Jn. 14:13 y 14). No podemos pedir para nuestros caprichos y deleites (Stg. 4:3). Lograremos pedir correctamente en la medida en que estemos en comunión con el Señor mismo (Jn. 15:7).

El desequilibrio más obvio aquí es convertir la oración en un ejercicio egocéntrico de peticiones continuas. Me comentaba un joven: «A veces tengo la sensación de acercarme a Dios como si fuera al supermercado a comprar, con una larga lista de necesidades que voy presentando una a una...» Hemos de luchar constantemente contra nuestro egoísmo para evitar este tipo de plegaria centrada en nosotros y nuestras necesidades. Las peticiones complacen a Dios porque él es un Padre amante que quiere satisfacerlos. Pero cuando mi vida de oración no sale de esta esfera, estoy utilizando al Señor sin darle cuenta y reduzco la oración a su forma más primitiva.

Por consiguiente, esta parte de la oración no está relacionada con aspectos temperamentales, sino morales. Nuestro egocentrismo no depende del temperamento, sino del corazón. Por esta razón, no observamos diferencias significativas en cuanto a los tipos psicológicos. En cambio parece evidente que la madurez emocional sí influye. Cuanto más inmadura

o primitiva es una persona, tanto más se centra en sí misma. Su mundo, sus necesidades, sus problemas, son el centro de gravedad de su existencia. Parece como si tuviera que invertir toda la energía psíquica en su propia persona y no le quedara para los demás. Esta conducta es bastante normal en los niños, de tal modo que su persistencia en el adulto es síntoma de estancamiento en el desarrollo evolutivo psicológico. Hablamos de personalidades primitivas.

4. *INTERCESIÓN: Hablarle a Dios de otros*

Éste es uno de los aspectos más nobles de la oración. Usar su poder para ayudar a nuestro prójimo. La Biblia contiene muchos ejemplos de intercesión. Desde Abraham hasta los apóstoles, una larga lista de hombres de Dios fueron intercesores tenaces. Pero sin duda el clímax lo encontramos en la persona de Jesús. Él es el modelo supremo. Por ejemplo, su oración en Jn. 17 es la expresión de un amor intenso.

Rogar por otros es el resultado del *ágape* que Dios pone en nuestro corazón, es fruto del Espíritu. Por ello debe ser cultivado. Pero en muchos de nosotros la intercesión es *la cenicienta* de nuestras oraciones. Le dedicamos apenas «la posdata» de nuestro tiempo. Nos entusiasmos en la alabanza; nos abrumamos en la confesión; hacemos un festival de egocentrismo con nuestras peticiones. Pero acordarse de los demás... esto ya es otra historia. Por ello yo no me atrevería a hablar de un exceso de intercesión. Su abundancia nunca es negativa. Necesitamos formentar nuestro amor por los demás a través de la oración, que el Señor ponga en nosotros un auténtico corazón de pastor, sensibilidad hacia las necesidades de mi prójimo. Puede ser mi familia, mis padres, mis hermanos; pueden ser mis pastores en la iglesia, mis amigos. ¿Cuánto tiempo invertimos en la intercesión, comparado con los otros tres elementos? Si queremos una vida de oración equilibrada, no podemos descuidar ninguno de los cuatro ingredientes.

Una última observación en cuanto a un hipotético exceso de intercesión. Recordemos que las diversas partes de la oración son un reflejo de nuestras relaciones. Nunca debemos estar tan ocupados en los demás que nos olvidemos de Dios o de nosotros mismos. El activismo frenético, aunque sea en forma de servicio a otros, no puede ir en menoscabo de una relación íntima con Dios o de una preocupación adecuada por nosotros mismos. De lo contrario, acabaremos en el agotamiento y la sequía espiritual.

De los tipos psicológicos, «Pensamiento» será el más ordenado y metódico en su vida de intercesión. Si a ello le sumamos su preocupación por la justicia y la rectitud, encontraremos en estas personas a buenos intercesores. Observemos una vez más cómo cada temperamento tiene su cara y su cruz.

JEREMÍAS: CLAROSCUROS EN LA ORACIÓN DE UN PROFETA

Hasta aquí hemos considerado cómo la oración presenta dificultades. Unas veces están relacionadas con problemas de nuestra personalidad; otras veces están relacionadas con circunstancias pasajeras: la depresión, el cansancio, las dudas, la soledad. Antes de terminar este capítulo, vamos a centrar nuestra atención en la Palabra de Dios misma. En el libro de *Jeremías* encontramos una oración (Jer. 20:7-18) que es una *síntesis* admirable de lo expuesto hasta ahora: la influencia mutua de los aspectos emocionales, espirituales y ambientales sobre la vida de un creyente plasmada en una oración. Examinémosla con detalle.

En cuanto a temperamento, vemos en Jeremías rasgos que le incluíran en el grupo de los introvertidos y que le definen como una persona dotada de gran sensibilidad natural. Esta sensibilidad se pone de manifiesto en detalles pequeños, pero significativos. Por ejemplo, su percepción de la naturaleza (cap. 24:1-10) demuestra algo más que un conocimiento rutinario. Como dice R.K. Harrison, erudito en Antiguo

Testamento, «Jeremías era un amante de la naturaleza».³ Posiblemente predominaban en él las funciones tipo «Intuición» y «Sentimiento».

No se nos dice nada de su desarrollo biográfico excepto que provenía de una familia de sacerdotes (cap. 1:1). Ello nos permite intuir un ambiente de religiosidad y piedad familiar. Contrariamente a lo que piensan algunos comentaristas, en nuestra opinión Jeremías no fue un hombre depresivo. La razón de sus frecuentes crisis de tristeza hay que buscarla a un nivel más profundo: en su sensibilidad espiritual. En efecto, el profeta había llegado a un grado de madurez con el Señor tan desarrollado que miraba la realidad circundante con los ojos de Dios. La situación lamentable del pueblo le causaba un dolor profundo, casi hasta sangrarle el corazón (vg. 15:18). Este dolor era tan grande no porque Jeremías fuese neurótico sino porque había aprendido a ver las situaciones y las personas desde la óptica de Dios. De la misma manera que Jesús no pudo contener el llanto al entrar en Jerusalén (Mt. 23:37-39), tampoco Jeremías podía refrenar las lágrimas al sentir tan vivas las heridas producidas por su entorno deplorable.

A estas características de temperamento y personalidad había que añadir las circunstancias del momento. Llamado originalmente en contra de su voluntad (1:6; 20:7), vivía en una soledad prácticamente total (15:17), sin familia (16:1-2), sin posesiones (12:7-8), acosado sin cesar (18:18) incluso por sus amigos (20:10). La burla y el escarnio eran sus acompañantes habituales (20:7b).

No es de extrañar que, en medio de esta situación, atravesara períodos frecuentes de crisis en su relación con Dios. No entendía la soberanía del Señor; se sentía perplejo ante sus planes y propósitos (12:1-4). Sus preguntas encuentran

3. R.K. Harrison, *Jeremiah and Lamentations*. Tyndale Commentaries, Inter-varsity Press, England, 1973, 36.

eco en muchas personas hoy: «¿Por qué? ¿Cómo es posible que un Dios justo permita tanta injusticia?»

Además, todos sus esfuerzos parecían baldíos. Había pagado un precio muy alto para no ver ningún resultado (11:7-8). El ministerio de Jeremías, a pesar de su elevado costo, era aparentemente estéril. Desde un punto de vista humano constituyó un fracaso rotundo (7:23-26).

La interdependencia de todos estos factores, un temperamento introvertido y con gran capacidad para sentir, una exquisita sensibilidad espiritual y las circunstancias concretas de aquel momento se expresan de manera formidable en la oración del capítulo 20. Con este pasaje la Escritura nos ha legado un resumen vivo y práctico sobre la complejidad y la sencillez de la plegaria. Esta oración de Jeremías es una obra maestra de lo que podríamos llamar el *claroscuro espiritual*. Se caracteriza por la mezcla de luces y sombras. Son estos contrastes pictóricos los que le dan una fuerza, una belleza y un realismo con los que todo creyente se siente identificado. Sus claroscuros constituyen un reflejo de nuestra propia relación con Dios.

No es sorprendente el tenebrismo⁴ de esta oración. En su conjunto forma un lamento perfectamente comprensible a la luz de la situación descrita. Jeremías tenía una gran fe en su Señor todopoderoso (32:17 y 27), pero era un hombre de carne y hueso. Por esto vuelca todo el peso de su corazón sobre el Señor. El pasaje se inicia con varias quejas. El profeta protesta del ministerio al que Dios le ha «seducido» (20:7). Hoy hablaríamos de una frustración vocacional. Lamenta la total ineficacia de su trabajo y la reacción de burla que recibe como recompensa (v. 8). Reconoce, sin embargo, que el Señor

le ha contagiado de un celo misterioso por exponer su Palabra y ahora no puede callar: «Había en mi corazón como un fuego ardiente metido en mis huesos; traté de sufrirlo, y no pude» (v. 9). Sigue quejándose, con razón, de la oposición, incluso de la persecución literal, por parte de sus más allegados (v. 10).

Aquí nos surge un interrogante. ¿No es impropio que un hombre de Dios use la oración como vehículo de protesta? ¿Es esto lógico en un creyente maduro? Jeremías en su desesperación se queja abiertamente. Ya lo había hecho otras veces, usando incluso un lenguaje fuerte, con un tono judicial: «... alegaré mi causa ante ti» (12:1). Y en todas estas ocasiones no observamos palabras de reprensión por parte de Dios. Incluso cuando el profeta vierte su disgusto de manera muy vehemente, el Señor no le reprende. ¿Por qué tiene Dios una actitud comprensiva y no condenatoria ante esta oración? Creemos que hay dos razones.

En primer lugar, Jeremías protestaba desde una postura de lealtad y sumisión plena a Dios. Podía querellarse contra él porque estaba del lado del Señor; lo hacía desde una posición de obediencia. Cuando esto es así, la expresión sincera de nuestro enojo o de nuestras dudas no es una negación de la integridad sino manifestación de la misma. Integridad y sinceridad van juntas. No es pecado decirle a Dios en oración cómo nos sentimos aunque algunas —o muchas— de nuestras palabras sean erróneas. Dios se complace más en la honestidad, aunque sea osada, que en una fe superficial, vacía de inquietudes. No podemos olvidar que, psicológicamente, el obstáculo más grande para llegar a la aceptación es el enojo reprimido.

La segunda razón radica en lo que llamaríamos «las dos caras» de la protesta. Una relación de conflicto suele ofrecer una paradoja que debemos conocer. A primera vista Jeremías parece rechazar a Dios porque lucha con él. Aparentemente su rebeldía expresa alejamiento. Sin embargo, la realidad es casi lo contrario; Jeremías, en su queja contra Dios, se le está

4. En pintura se conoce con el nombre de *tenebrismo* la tendencia que acentúa el contraste entre las zonas iluminadas y las oscuras, el juego pictórico de las luces y las sombras.

acercando. *La lucha del profeta es el conflicto de un amante.* Su alejamiento y rechazo aparentes nacen del deseo intenso de acercarse para hallar luz y fuerza. Si Jeremías estuviera lejos de Dios, no pugnaría con él; simplemente le sería indiferente. La tensión y el conflicto son muchas veces expresión de intimidad, no de indiferencia. (Esto lo comprobamos también en las relaciones familiares, tanto entre esposos como entre padres e hijos). En lo profundo de mi corazón yo puedo estar muy cerca de Dios cuando externamente parezca que hay rebeldía en mí. Dios no tolera la soberbia y el orgullo en nuestras oraciones. Pero sí permite la expresión de sentimientos negativos cuando proceden de un corazón amante abrumado por la pena y el dolor. Si la oración es un desafío, vamos a ofender al Señor. Por el contrario, cuando busca encontrar a Dios cara a cara, redundo en una mayor intimidad aunque implique lucha.

Hasta aquí las sombras del cuadro. De súbito aparece un atisbo de luz en medio de tanta oscuridad. Jeremías es un hombre abrumado por el dolor, pero no derrotado; anegado por el sufrimiento, pero no hundido; en crisis de fe, pero no lejos de Dios. Por ello surge de manera repentina, como un rayo fulgurante, el esplendor de una declaración de confianza inquebrantable: «*Pero el Señor está conmigo como poderoso gigante*» (v. 20). Sin duda esto había sido el apoyo de su vida desde el día mismo de su llamamiento: «Antes que te formase en el vientre te conocí, y antes que nacieses te santifiqué... No temas... porque contigo estoy» (1:5, 8).

A pesar de la fragilidad de sus sentimientos, Jeremías tenía una fuente de fortaleza: la promesa de la presencia íntima y constante de Dios. «Y pelearán contra ti, pero no te vencerán; porque yo estoy contigo» (1:9). Este secreto le permitía sacar fuerzas de flaqueza en medio de tanta adversidad.

El paréntesis de luz va in crescendo, como si de una sinfonía se tratara, hasta prorrumpir en alabanza abierta: «Cantad a Yahvéh, load al Señor» (20:13). El contraste de esta alegría

con las sombras de los lamentos anteriores no puede ser mayor. Es el mismo hombre. Es la misma oración. Son las mismas circunstancias. ¿Qué ha ocurrido? Jeremías, por un momento, deja de mirar dentro de sí mismo y fija sus ojos en Dios. El profeta reivindicativo que protestaba de casi todo (7-10) pasa a la adoración genuina sin solución de continuidad. La clave de este cambio radica en su centro de meditación. Si se concentra en su propia persona, sólo ve las desgracias que le afligen y cae en la autocompasión: «Mira, Señor, qué me pasa ¿No tienes cuidado de mí?» Pero si alza los ojos hacia su fuente de socorro y fortaleza, entonces la oscuridad es trocada en luz.

Sin embargo volvemos de pronto a la oscuridad. Otro cambio repentino. «Maldito el día en que nací; el día en que mi madre me dio a luz no sea bendito» (v. 14). Una caída abrupta que esta vez parece más intensa. Como si se hubiera desplomado emocionalmente, Jeremías cae de lleno en la depresión. La vehemencia de sus maldiciones (v. 14 y 15), sus deseos de muerte (v. 17), su fastidio y dolor ante la vida (v. 18) son síntomas inequívocos de una profunda depresión.

¿Cómo es posible pasar tan rápidamente de la euforia espiritual a la oscuridad más absoluta? Ahí es donde radica precisamente la fuerza de esta oración y le da una dimensión de clasicismo (en el sentido de que su valor se puede aplicar a todos los creyentes en todas las épocas). En la primera parte encontramos un hombre abrumado y en crisis que, a pesar de todo, no ha perdido su confianza. Luego se nos aparece un hombre renovado con el gozo de Dios que —no obstante— no ha perdido su dolor interior. ¡Extraordinario el realismo de la Palabra de Dios! No hay lugar para el triunfalismo. La vida cristiana, incluida la oración, es una sucesión de claros y oscuros, de luces y sombras, de altos y bajos.

Tales oscilaciones no expresan inestabilidad emocional. Jeremías no fue un inmaduro llevado «por cualquier viento» que agitara una personalidad débil o un compromiso medio-

cre con su Señor. Más bien todo lo contrario. Estos contrastes eran —son— propios de la lucha interna de todo creyente.

Que Dios nos libre del derrotismo; no todo son sombras, hay luces. Pero que él nos libre asimismo del superespiritualismo; no todo son luces, también hay sombras.

X

Valor terapéutico de la oración: la oración, una relación de amor

La oración produce unas consecuencias innegables en el creyente. No es posible decidir cuáles de estos efectos son espirituales y cuáles son emocionales, pero todos ellos son terapéuticos. Como ya hemos expuesto anteriormente, el hombre es una unidad indivisible de cuerpo, mente y espíritu; por ello, ni podemos ni deseamos deslindar estos efectos. Están íntimamente unidos. Si queremos afirmar, no obstante, que la oración no es sólo una fuente de bendiciones espirituales. Es también vehículo de bienestar emocional que ha aliviado la mente angustiada de muchas personas a lo largo de los siglos. Como observador de la naturaleza humana y profesional cristiano de la psicoterapia, puedo testificar de los efectos psicoterapéuticos de la oración. Ningún psicólogo secular que se precie de ecuánime y sensato puede negar el inestimable valor terapéutico de la fe en general y de la oración en particular. Nos referimos a la fe bíblica, no a una religión esclavizante que puede ser más una forma de neurosis que de liberación.

El sociólogo norteamericano evangélico Vernon Grounds escribe: «La salud y la curación mental requieren perdón como antídoto contra la culpa; requieren comunión como antídoto contra la alienación; poder como antídoto contra la impotencia y esperanza como antídoto contra el desespero.

Por eso me continué preguntando: ¿Dónde debemos encontrar la provisión para todas estas necesidades psicológicas? El lugar más apropiado es el Evangelio, hasta el punto de que lo convierte en un antídoto sin rival contra la neurosis. Me atrevo a decir que si la salud y la curación mental exigen una comprensión del yo, una identidad del yo, una aceptación del yo, una liberación del yo, si ésta es su demanda, entonces el Evangelio de Jesucristo posee recursos extraordinarios para aliviar la salud mental».¹

Grounds no ha sido el único en demostrar la evidencia experimental del valor de la fe en la salud mental. Queremos citar también la obra de Wayne Oates,² entre otros destacados autores anglosajones. En el campo hispano, el libro de Abraham Genis y Angel Brun titulado *Más allá de la psiquiatría*³ expone la perspectiva de un psiquiatra y de un pastor conjuntamente. Son muchas la referencias profesionales que apuntan a la misma realidad: las implicaciones terapéuticas de una fe equilibrada, bíblica.

Pero no toda religión es buena y, de hecho, algunas son claramente perniciosas para la salud mental. Esto mismo lo denunció el Señor Jesús en sus duras diatribas contra los fariseos (Mt. 23:13-36). De la misma manera hemos de reconocer que algunas formas de oración son tan primitivas o tan desequilibradas que llegan a constituir un descrédito para la fe y para los cristianos. La oración debe ser resultado de una vivencia espiritual interior, no la búsqueda de un tranquilizante magnificado. La oración sana nace del deseo de estar con Dios, no de la necesidad compulsiva de un psiquiatra infalible.

1. Vernon Grounds, *El Evangelio y los problemas emocionales*. CLIE, 1977, 138.

2. Wayne Oates, *The religious dimensions of personality*. New York Association Press, 1957.

3. A. Genis-M.A. Brun, *Más allá de la psiquiatría*. La Aurora, Buenos Aires, 1973.

Si de manera repetida la oración se presenta como una demanda imperiosa, casi exigente, de ayuda, podemos hablar de una oración neurótica. ¿Por qué hemos dicho «de manera repetida»? Ocurre con frecuencia que el primer contacto de una persona con Dios reviste esta forma de necesidad urgente. En un momento de tribulación, de enfermedad, de sufrimiento emocional buscamos al Señor. ¡Cuántos hombres de Dios empezaron su camino de fe a través de una crisis profunda! La necesidad es a veces el despertador del Espíritu Santo para llevarnos a Dios. Esta puerta de entrada a la fe es válida y legítima. Este tipo de oración es aceptable en una etapa inicial. Pero ha de dar paso a una relación mucho más madura; no podemos quedarnos en un *Dios psiquiatra* o en una *oración aspirina*. De lo contrario, tan pronto como desaparezca el «dolor de cabeza» —la necesidad— en seguida se disipará la espiritualidad. Es una fe evanescente, una seudoespiritualidad que nace del deseo egoísta, aunque natural, de una ayuda poderosa.

Quizás ello explique por qué algunas personas abandonan la fe o la iglesia al cabo de cierto tiempo. Ya no necesitan a Dios. Su fe fugaz era resultado de proyecciones psicológicas. Tan pronto como se les solucionó el problema, dejaron al Señor. En estos casos hemos de reconocer la justicia de las críticas del psicoanálisis freudiano. Para este tipo de persona Dios no ha sido más que una expresión de sus deseos. Si Dios no es más que un gestor, una hada madrina bondadosa, estamos ante un tipo de oración y una espiritualidad desequilibradas y, por tanto, pisamos en falso. Nuestra vida de fe no puede ser tan primaria e instintiva como la de aquel joven inmaduro que decía: «Cuando no puedo hacer ya nada más, entonces me quedan dos recursos: llorar y orar» ¡Es la oración «último recurso»!

Ya vimos en el capítulo anterior cómo la petición es parte integral y legítima de la oración. Pero no podemos confundir los beneficios con el propósito. No oramos, en primera lugar, para sentir paz, o tener gozo o evitar la soledad. Todo ello

es consecuencia de la oración, pero no su razón de ser. Cuando un creyente ve la oración sólo o primeramente como el instrumento para conseguir cosas de Dios, no ha entendido la esencia misma de la plegaria.

Después de estas consideraciones, vamos a analizar los efectos terapéuticos de la oración.

La oración como terapia existencial

El valor terapéutico de la oración no se limita a los efectos psicológicos que mencionaremos más adelante. Además de su poder restaurador de las emociones, tiene un profundo significado existencial que le otorga prioridad en cuanto a su capacidad terapéutica. Para nosotros este aspecto viene antes que cualquier otro porque sus consecuencias son mucho más trascendentales. Por esta razón empezamos nuestra descripción de los efectos saludables de la oración en este punto.

Ciertas escuelas modernas de psicoterapia, las llamadas escuelas existenciales, afirman que el problema central del hombre radica en su falta de significado en la vida. Autores como Victor Frankl⁴ y Binswanger sitúan el problema esencial del ser humano en la falta de sentido vital con su cortejo acompañante: la desesperación, la sensación de vértigo cósmico, la náusea de la que habla Sartre.⁵ La solución, propugnan, está en encontrar *relaciones* significativas, enriquecedoras. La clave terapéutica del hombre radica en el «*encuentro*» con otros, como ya anticipara el filósofo Martin Buber. Una relación genuina es el instrumento principal de curación.

Este enfoque de las escuelas existenciales coincide, parcialmente, con el diagnóstico bíblico sobre la naturaleza humana. Dios creó al hombre con la necesidad básica de relacionarse. Esto no debe sorprender ya que fue hecho a

imagen y semejanza de su Creador, quien goza, desde la eternidad, de una relación armónica e íntima entre las personas de la Trinidad. Esta breve digresión teológica nos ayuda a entender que el ser humano nace con la necesidad profunda de contacto con un «tú». (No olvidemos que el vocablo «tú» deriva originalmente de una primigenia lengua indoeuropea y significa, precisamente, «dos»).

Estas relaciones son bidimensionales: con el prójimo, la dimensión horizontal; pero también con el Creador, la vertical. Así era la situación original del hombre tal como nos la describe la enseñanza bíblica. Y es aquí justamente donde entra de lleno el gran valor terapéutico de la oración. *En tanto que comunión con Dios, la oración es un volver a la relación primera*, (con las obvias limitaciones que nuestra naturaleza caída nos impone y que son, precisamente, las que consideramos en los capítulos VIII y IX).

La oración nos permite reconstruir los fundamentos mismos de nuestra existencia. Le devuelve al hombre el verdadero *sentido de su vida*, le ofrece una autorrealización auténtica porque restaura el diálogo libre y constante, la comunión íntima con su Creador. La oración es el vehículo que nos permite mitigar nuestra necesidad más profunda, la *sed de Dios*. Por ello, afirmamos que contiene un elemento terapéutico insustituible y de una significación profunda. Toda terapia existencial debe tener en cuenta que no basta con darle al hombre relaciones ricas con su prójimo. Por estas razones estamos convencidos de que la oración contiene la clave terapéutica por excelencia: da sentido a nuestra existencia. O, en otras palabras, llena aquel «vacío en forma de dios» que sólo Dios puede llenar. Ahí radica el primer y más profundo efecto terapéutico de la plegaria.

El salmista expresaba la misma idea con una gran fuerza poética: «Como el ciervo brama por las corrientes de las aguas, así clama por ti, oh Dios, el alma mía. Mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo» (Sal. 42:1 y 2).

4. Victor Frankl, *Man's search for meaning*. Boston, Beacon Press, 1959.

5. Jean Paul Sartre, *La náusea*. Losada, Buenos Aires, 1947, 144 y 176.

La oración como un proceso psicoterapéutico

Ahora estamos ya en condiciones de examinar las consecuencias positivas desde un punto de vista emocional. Si entendemos la oración como una relación personal con Dios, una comunicación rica y amplia en matices, sus efectos guardarán cierto paralelo con los de una relación psicoterápica eficaz.

De hecho, en toda relación fecunda, en todo verdadero encuentro de dos personas, aparecen estos fenómenos emocionales. Mucho más aquí donde se dan dos realidades singulares: el terapeuta –Dios– es el Príncipe de los Consejeros, el Médico por excelencia, el Consolador. Y el paciente, que es cada creyente, posee el Espíritu de este Consejero dentro de sí mismo. En este aspecto concreto la oración es una forma muy especial de psicoterapia. Ello dará lugar a los resultados emocionales propios de una interacción profunda. Y es admirable descubrir cómo las aportaciones de la ciencia, en este caso la psicología, no sólo no contradicen las realidades espirituales, sino que coinciden plenamente. Desde el punto de vista emocional, *la oración es el eco perfeccionado de una relación terapéutica profunda.*

Examinemos cuáles son estos efectos emocionales que tanto bien producen en el creyente:

1. Una relación íntima

La oración nos proporciona un calor emocional y espiritual que deriva del contacto íntimo con el Señor. Es un encuentro genuino, una entrega mutua de dos personas. En psicología hablaríamos de un *rapport* adecuado, y en psicoanálisis de una *transferencia* positiva. Es un sentimiento consciente de armonía, de entrega recíproca. Observemos lo que dice un experto psicoterapeuta: «No puede haber ninguna duda de que la relación del paciente con el terapeuta contiene las fuerzas más poderosas de la empresa terapéutica. Los

cambios siempre ocurren en el contexto de una relación interpersonal».

Es en la oración donde experimentamos que Dios está por nosotros, con nosotros y en nosotros (ver Ef. 4:6). Expresándolo en términos más académicos, es ahí donde experimentamos la simpatía y la empatía de Dios. Nos sentimos profundamente comprendidos porque nuestro interlocutor, el Señor, no es alguien remoto, ubicado lejos en las regiones celestes, sino «Aquel que fue tentado en todo según nuestra semejanza, pero sin pecado» (Heb. 4:15). Por esta razón, puede «compadecerse de nuestras debilidades». Aunque no lo veamos, sabemos que Dios está presente porque, gracias a la realidad del Espíritu Santo, cada uno de nosotros lleva a Dios dentro. Y esto nos permite acercarnos a su presencia «confiadamente... para alcanzar misericordia y hallar gracia para el oportuno socorro» (He. 4:16).

¿Cómo se produce esto en la práctica de la oración? En un sentido estricto, orar es hablar con Dios. Pero, ¿podemos limitar el concepto de oración a esta idea restringida de la comunicación verbal? Si la oración es ante todo *diálogo con Dios*, el requisito esencial del diálogo es la *comunicación*. *Todo diálogo fecundo incluye más que palabras*. Éstas son instrumento precioso en una relación, pero no el único, ni siquiera el primero. Ya dijo alguien que «las palabras son de plata, pero el silencio es de oro». La realidad es que puede haber mucha comunicación con pocas palabras. Y también a la inversa, dos personas pueden estar hablando largas horas, usando multitud de palabras, sin una verdadera comunicación. (Es lo que alguien ha llamado un «duólogo», es decir, ¡un diálogo de sordos!).

Algo similar ocurre en la comunicación con Dios. No podemos limitar el concepto de oración a las palabras, por importantes que éstas sean. El hablar con Dios es sólo una de las dimensiones de este diálogo, de la misma forma que verbalizar es sólo una de las facetas de la comunicación. Existe un lenguaje no hablado: el lenguaje de la intención,

del deseo, del corazón. Lo mismo vemos en la vida diaria: ¿Es justo que una mujer acuse a su marido de que no comunica nunca nada porque es poco hablador? El marido, o viceversa, puede transmitir mucho a su esposa aunque hable poco, porque hay un tipo de diálogo no verbal, con los gestos, la mirada, las actitudes, cuya riqueza de matices escapa a las palabras. De ahí que no podamos empobrecer la oración limitándola a la comunicación exclusivamente de palabra.

Este concepto nos introduce en un terreno fecundo, pero a la vez no exento de peligros. En el capítulo XII intentaremos analizar estos peligros, los que derivan de reducir la oración cristiana a una forma de misticismo orientalista, de meditación vacía de contenido, de silencio vago centrado en uno mismo.

Pero ahora examinemos a fondo esta relación íntima, los aspectos de la comunicación no verbal con el Señor. Si estamos de acuerdo en que la vida del cristiano es, en primer lugar, una relación personal, haremos bien en recordar cómo entiende Dios esta relación. Para ello vamos a usar la analogía que el Señor mismo utilizó con su pueblo, tanto en el Antiguo como en el nuevo Testamento: el amor en una relación de pareja, *el amor conyugal*. «Como el gozo del esposo con la esposa, así se gozará contigo el Dios tuyo», dice el Señor en Is. 62:5. La epístola de Pablo a los Efesios (Ef. 5:23-30) nos presenta la misma realidad: el amor genuino de Cristo por su esposa, la Iglesia.

En una relación de amor la forma por excelencia de comunicación es *estar junto* al amado. Si la relación que el Señor quiere de nosotros se ha de caracterizar por el amor a él, entonces necesitamos fomentar –en primer lugar– el estar en su presencia. Ésta es la idea que tantas veces aparece en los Salmos. David lo resume magistralmente en el Salmo 27: «Una cosa he demandado a Yahvéh, ésta buscaré; que *esté yo en la casa de Yahvéh* todos los días de mi vida...» (v. 4). Leamos Sal. 84:1 y 2: «Cuán amables son tus moradas, oh Señor de los ejércitos. Anhela mi alma y aun ardientemente

desea los atrios de Yahvéh». La palabra clave es «estar con», «estar en». Éste es el requisito inicial e indispensable para que una relación de amor pueda crecer. Sin la presencia del amado no hay intimidad posible, y sin intimidad no hay progreso en la relación. Es importante observar cómo en el Antiguo Testamento, sobre todo en los Salmos, la idea de la oración va inseparablemente unida a los conceptos de comunión íntima y de meditación; son como un racimo donde es difícil deslindar las fronteras entre uno y otro.

Sucede en ocasiones que un marido, atareado con mil preocupaciones, desarrolla sentimientos de culpa porque no dedica suficiente tiempo a estar con su esposa. Para compensar estos sentimientos se presenta, de vez en cuando, con un regalo para ella: hoy un ramo de flores, mañana una caja de bombones... Esto no es incorrecto; la esposa no debe rechazar estas muestras de afecto. Pero los regalos nunca pueden ser un sustituto del centro de su relación: estar juntos, pasar tiempo el uno al lado del otro. Algo parecido ocurre a veces en nuestra vida cristiana. Hacemos tantas cosas para Dios que no tenemos tiempo de estar con él. Trabajamos tanto en la obra del Señor que no hay lugar para el Señor de la obra. ¡Cuidado con el activismo! Podemos hacerle muchos regalos al Señor, inmersos en mil actividades espirituales, pero en el fondo son sucedáneos del verdadero amor. Nos cuesta entenderlo, y nos sorprende, pero Dios quiere estar con nosotros. El Señor se complace cuando sus hijos le buscan. Dios es autosuficiente, Él no tiene necesidad de ninguna cosa; sin embargo, se complace en nuestra relación con él, en nuestras oraciones.

El estar junto a la persona amada es una forma sobresaliente de comunicación. Transmite con su actitud un mensaje insustituible: «Quiero estar contigo porque para mí eres importante, estar a tu lado me hace bien». Ésta es la comunicación gestual que produce una forma de diálogo, sin palabras, pero igualmente profundo. El Señor busca «tales adoradores que le adoren en espíritu y en verdad» (Jn. 4:23). Acercarnos

a Dios para estar con él, dándole una señal inequívoca de amor con nuestra presencia, es ya una forma de oración. «Señor, este tiempo es tuyo; aquí me tienes, háblame como tú quieras».

En esta línea, el médico francés Alexis Carrel, premio Nobel en 1912, expone la misma idea con gran belleza literaria: «En la oración el hombre se ofrece a Dios como el lienzo ante el pintor o el mármol ante el escultor».⁶

Aunque nuestras palabras sean escasas o torpes, aunque no sintamos la presencia del Amado a nuestro lado, estar con Él es una forma de plegaria que satisface a Dios y, por tanto, debe satisfacernos también a nosotros. De ahí la importancia de la disciplina como apuntábamos en el capítulo IX. Tan importante como sentir a Dios es la *voluntad* de buscarle en oración. Tener el *deseo* de orar y tomar la *decisión* de hacerlo es ya obediencia que glorifica al Señor. Recordemos que la voluntad no es menos importante que los pensamientos o los sentimientos. La determinación de apartar un tiempo específico para el Señor y cumplirlo con firmeza es algo valioso.

Esta analogía del amor conyugal nos lleva a una segunda consideración. El beneficio que nosotros podamos obtener de esta relación no es el motivo principal para estar junto al esposo o la esposa. El propósito primero de la oración no es que nos haga bien a nosotros. Esto, aunque legítimo, es una consecuencia. Pero ni es su razón de ser ni tampoco ocurre siempre. En el sentido que nos atañe, el propósito de la oración es fomentar la comunicación amplia y el crecimiento de la relación con Dios. *No oramos para, oramos porque*. No tenemos derecho a buscar primeramente nuestro bien al orar. Éste es un enfoque egocéntrico tan frecuente en la vida de oración como en la relación de amor de bastantes parejas.

Hemos de reconocer y confesar que muchos de nosotros

6. Alexis Carrel, *La incógnita del hombre*. Ed. Joaquín Gil, Barcelona, 1942, 161.

hacemos que la vida de oración gire a nuestro alrededor y no en torno a nuestro Dios. Somos egoístas, sin darnos cuenta, aun en la actividad espiritual por excelencia. ¿Dónde queda Dios en la oración? ¿Nos preocupa lo que él siente y piensa? ¿O nos ocupamos sólo de nosotros mismos? A veces parece como si lo único que importara fuéramos nosotros. Esta conducta, sutilmente egocéntrica, se puede percibir mediante una actitud que observamos con frecuencia: medir la calidad de nuestra oración según nos sentimos al terminar. Si me siento bien, la oración ha sido un éxito; de lo contrario, he fracasado. Este enfoque, aparte de poner el énfasis donde no le corresponde, en los sentimientos, pierde de vista su propósito central. *El centro de la oración debe ser Dios*. A veces aun las actividades muy espirituales pueden esconder rincones de egoísmo. Con más frecuencia nuestra pregunta al terminar de orar debería ser: «¿Qué piensa Dios?», y no «¿Cómo me siento yo?»

La oración, como relación de amor, implica dar y darnos. Alguien lo ha comparado a una planta: hay que regarla con regularidad, prestarle los cuidados propios de un organismo vivo. De lo contrario, se marchita y acaba secándose. Lo mismo ocurre en nuestra relación personal con Dios: si no la cultivamos con atención, sólo tendremos sequía y frustración. La oración es uno de los instrumentos básicos para «regar» nuestra relación con Dios, quizás el instrumento por excelencia. Por ello, estar con el Señor, respirar su presencia en oración, no es tanto un fin en sí mismo sino un medio para hacer crecer esta relación personal con él.

Vamos a resumir lo expuesto hasta ahora:

- Orar es más que hablar con Dios, es practicar la presencia de Dios en nuestra vida cada día en un diálogo que se abre a todos los matices de la comunicación, verbal y no verbal.
- El centro de la oración no debemos ser nosotros sino el Señor. Nuestras oraciones deben ser teocéntricas, no egocéntricas.

—La oración no es un fin en sí mismo sino un medio para respirar la presencia de Dios y alimentar nuestra relación viva con él.

La plegaria así entendida será más un placer que una obligación. En una sociedad tan llena de deberes, nuestra vida de oración no debería convertirse en una carga más. Desde luego que requiere lucha y disciplina. Pero es también un oasis de paz donde experimentamos el amor de Dios íntimo y personal.

Sin embargo, también aquí encontramos terreno abonado para las dificultades. A los problemas mencionados en el capítulo IX se le suman ahora los propios de este aspecto relacional de la oración. ¿Cuál es el motivo? Una relación no es algo tan sencillo como parece. Desde el punto de vista psicológico llega a ser un proceso complejo y delicado en el que influyen los factores ya mencionados del pasado y del inconsciente.

De hecho, cuanto más íntima es la relación, mayor complejidad. Por esta razón, en toda intimidad surgen sentimientos inesperados que uno no llega a entender bien. Son emociones sorprendentes, casi incomprensibles, que dificultan el proceso de acercamiento en contra de su voluntad. Estas reacciones se conocen en psicología con el nombre de *transferencia*. En pocas palabras, este fenómeno consiste en la repetición —como si de un eco se tratara— de los problemas vividos en las relaciones infantiles. Ello ocurre primordialmente en las situaciones en que existe un elemento de autoridad. Los problemas de relación con nuestras primeras autoridades, padre y madre, los transferimos (de ahí su nombre) a la vida presente. Y puesto que nuestra relación con Dios, como ya se expuso en el capítulo anterior, presenta ciertos ecos de esta relación paterno-infantil (amor, autoridad, etc.), tenemos campo fértil para los obstáculos.

Así pues, en algunas personas la dificultad en su relación con Dios es la expresión parcial de un problema más

profundo: *su dificultad para relacionarse en general*. Me comentaba un joven: «Me siento incómodo en todas las relaciones, no sólo con Dios. Siempre me siento desplazado, pero ello es más fuerte en la oración».

En líneas generales, las dificultades propias de este aspecto relacional confluyen en un sentimiento común: la sensación de malestar, casi desasosiego, al terminar de orar. Es una mezcla de impotencia e imperfección: «tengo la impresión de que lo he hecho mal, he estado fatal. No he alabado al Señor con la intensidad que quería. No le he adorado con el fervor que merece. Pienso que me dejo alguna cosa que agradecer».

Queremos hacer tres observaciones con respecto a este asunto.

En primer lugar, su origen radica normalmente en una *autoestima defectuosa*, en la falta de confianza en sí mismo. El requisito necesario para acercarnos a los demás adecuadamente es un firme sentido de identidad personal. El desarrollo de la intimidad en las relaciones dependerá de la seguridad que uno tiene en sí mismo. Cuanto más insegura es una persona, tantos más conflictos tendrá de relación. Cuanto más pobre sea su autoimagen, más intensa será la dificultad para acercarse a otros. En el fondo, la persona tiene problemas para relacionarse con los demás porque no ha aprendido a relacionarse consigo misma. Está en conflicto con otros porque está en conflicto consigo misma.

El resultado de todo esto será una dificultad para relacionarse con Dios de manera íntima. Se le hará difícil confiar en Dios porque le es difícil confiar en sí mismo. Su temor a ser herido le llevará a una actitud defensiva. Decía el mismo joven después de un tiempo: «Mis problemas con la oración eran un reflejo de mis problemas con Dios, y mis problemas con Dios eran mis problemas conmigo mismo. La causa no estaba en Dios, ni en la relación, sino en mí».

Al afrontar este problema fácilmente se puede entrar en un círculo vicioso. Por un lado sabemos que un firme sentido

de la identidad personal debe alimentarse de Dios. Como creyentes, nuestra seguridad interior no depende —en último término— de lo que pensemos de nosotros mismos, sino de lo que Dios nos dice que él piensa de nosotros. Incidentalmente, éste es un punto muy terapéutico del mensaje del Evangelio. Pero, por otro lado, ¿cómo experimentarlo si precisamente la relación con Dios queda bloqueada por el problema emocional? Es ahí donde encontramos un buen ejemplo de la posible colaboración entre la psicología y la fe. El trabajo de un buen consejero, que vaya clarificando estos conflictos interiores, junto con la acción iluminadora del Espíritu Santo, alcanzan niveles muy notables de efectividad terapéutica. Se trata de una acción complementaria que se potencia. En términos más científicos hablaríamos de un sinergismo: la acción espiritual potencia la psicológica, y viceversa.

En segundo lugar, nuestra insatisfacción después de orar no necesariamente refleja una oración pobre o poco ferviente. Lejos de ello, puede ser señal de madurez espiritual. No revela pobreza sino la sensibilidad y la conciencia de pecado que el Espíritu Santo pone en nosotros. Ampliaremos este punto más adelante. Por el momento, sólo diremos que nuestro sentimiento subjetivo de imperfección no se corresponde necesariamente con la opinión de Dios. A veces nos juzgamos con más severidad que el Señor mismo. Por lo demás, si recordáramos el marco amplio de la oración como una relación entenderíamos mejor la importancia relativa de los resultados. Tomar la decisión de orar ya tiene valor en sí mismo. Yo puedo tener un sentimiento de fracaso en la alabanza o en la confesión. Puede que realmente, un día determinado, mi ánimo sea pobre y la *forma* de mis oraciones apagada. Pero cuando le digo a Dios: «Señor, quiero acercarme a ti de todo corazón, este tiempo te pertenece», esta actitud ya es en sí una oración. Su éxito no depende de mi comunicación verbal sino de mi actitud. Sí, en la oración, el corazón es tan importante como las palabras. Recordemos,

además, que nuestra torpeza en la expresión verbal no impide que Dios entienda nuestra oración: «antes que la palabra esté en mi lengua, tú la sabes toda, oh Señor» (Sal. 139:4).

Supongamos, no obstante, que nuestro sentimiento de frustración se deba a alguna deficiencia de nuestra parte y que, efectivamente, la oración presenta lagunas. Ello nos lleva a la tercera consideración: *Dios mira nuestras oraciones con los ojos de la gracia, llegan a él por los méritos de Cristo*, no por los nuestros. El contentamiento de Dios con nuestra oración no depende tanto de lo bien o lo mal que lo hagamos, sino de la gracia del Señor. ¿Qué significado tienen, si no, aquellas breves expresiones con las que acabamos nuestras oraciones?. «En el nombre de Cristo» y «por los méritos de Cristo» no son frases de adorno, rituales, sin sentido. Son la clave teológica (como se indica en el capítulo IV) que nos permite acercarnos a Dios libres de la tiranía de tener que agradecerle.

A veces enfocamos la oración como si de un examen se tratara: «¿Qué tal lo he hecho, bien o mal?», ¿Qué nota me pondrá el Señor?. Este enfoque, acaso inconsciente, llega a convertir la vida de oración en una carga pesada. Tenemos la idea de que nuestra forma de orar ha de agradar al Señor porque, si no, él no nos escuchará. Desde luego, la forma es importante. Como se ha mencionado en la primera parte del libro, debe ser respetuosa, ferviente, perseverante, etc. Encontramos suficiente enseñanza al respecto en las epístolas como para no minimizar este aspecto. Pero no es correcto asociar la forma de orar con la atención que Dios presta a esta oración. Al poder añadir «por los méritos de Cristo», nuestras oraciones llegan al Señor perfectas. Esto nos libera de ver cada oración como un examen. El principio teológico de la gracia se aplica también aquí. ¡Pobres de nosotros si el Señor tuviera que evaluar nuestra conducta cristiana sobre la base de nuestros méritos!... Dios mira toda nuestra vida, incluida la oración, con los ojos de la gracia.

También en este punto podemos encontrar problemas

psicológicos profundos. Sobre todo *la falta de aceptación de uno mismo*, el rechazo de nuestra personalidad, nos hace sentir indignos, no tanto moralmente como emocionalmente. «Yo no podía acercarme a Dios, entrar en su presencia, porque no me sentía limpia, justificada a través de Cristo; en el fondo el problema era que me rechazaba a mí misma profundamente». «Nada de lo que hacía me parecía bien, todo me parecía poco, insuficiente, era esclava de un perfeccionamiento neurótico». «Mi oración era una lucha constante por sentirme aceptada por el Señor. Él ya hacía tiempo que me había aceptado, ¡el problema estaba en mí!».

¡Cuán consolador es en este contexto el texto de Ap. 5:8! Todos tenían «copas de oro llenas de incienso, las cuales son *las oraciones de los santos*». Las oraciones son consideradas «copas de oro» porque van envueltas en la gracia de Cristo. Sólo hay una condición: deben proceder de los santos. *Para Dios no es tan importante cómo oramos sino quién ora.*

Una idea similar encontramos en el libro de Proverbios: «La oración *de los rectos* es el gozo del Señor» (Pr. 15:8b). El contenido y la forma, aun siendo importantes, quedan en un lugar secundario. El sujeto de la oración siempre es más importante. De siempre, el punto de mira de Dios ha sido el corazón. Hemos de procurar que la plegaria sea correcta en su forma y equilibrada en su contenido, pero la primera preocupación debe ser el espíritu de santidad y rectitud en nuestra vida personal. La *pregunta clave de evaluación* no debería ser «¿Cómo es mi oración?», sino «¿Cómo soy yo?».

Recordemos, sin embargo, el problema de la persona en lucha constante consigo misma porque no logra aceptarse. Su nota de evaluación será: «no estoy nunca contento, siempre puede ser mejor». Este tipo de perfeccionismo brota de una autoimagen y de una autoestima devaluadas; su seguridad depende constantemente de la opinión de los demás. Su vida cristiana se ve atormentada por un sentimiento de indignidad permanente respecto a Dios; se saben limpios, pero no se sienten limpios. Ello convierte su tiempo de plegaria en

una manifestación más de la lucha contra sí mismos. Puesto que su vida es una dificultad permanente, la oración es también un problema continuo. Su autoevaluación será siempre negativa. Por ello necesitan aferrarse, más que nadie, a la gracia liberadora de Cristo.

Ello nos lleva de manera natural a considerar la segunda consecuencia terapéutica de la oración desde el punto de vista emocional.

2. Liberación

La oración es vehículo excelente para la expresión, la descarga de nuestros sentimientos, de nuestros problemas, de todas nuestras opresiones. En términos psicológicos hablaríamos del valor catártico de la oración. Se llama *catarsis* al hecho de verter libremente, sin cortapisas, todo lo que sentimos o pensamos. Esta libre expresión de emociones o pensamientos tiene un efecto purificador (en el original griego la palabra «catarsis» significa purga, limpieza).

Es en este contexto donde adquieren pleno significado las palabras de Jesús en Mt. 11:28: «Venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados, y yo os haré descansar». El *descanso* es una consecuencia natural de la expresión, de la descarga en oración. Por esta misma razón el apóstol Pedro nos exhorta a «echar toda nuestra ansiedad sobre el Señor» (1 P. 5:7). Pablo, en Fil. 4:6, nos habla de este efecto liberador en términos de *paz*: «Por nada estéis afanosos, sino sean conocidas vuestras peticiones delante de Dios, en toda oración y ruego, con acción de gracias. Y la paz de Dios... guardará vuestros corazones».

El mismo Señor Jesucristo conocía bien el efecto renovador de la oración. Después de un día agotador, agobiado por el trabajo intenso y la tentación, busca descanso en la relación con el Padre (Mt. 14:3). Lo mismo sucede cuando la intensidad del ministerio llega a ser casi febril (Lc. 5:15 y 16). Situaciones parecidas ocurren en Mc. 1:35 y otros

pasajes del Evangelio. Para el Señor, la oración era el vehículo de descanso por excelencia. Como dice Darling, psicólogo cristiano, «a través de la oración encontramos un hálito de vida nueva que renueva todo nuestro ser».⁷

No es sólo una renovación en el sentido de descanso, sino también de hacer acopio de *fuerzas nuevas*. Una consecuencia natural del descanso es el fortalecimiento. El mencionado médico francés, Alexis Carrel, escribía en un artículo aparecido en una revista suiza: «La oración no es solamente un acto de adoración, es una emanación invisible del espíritu de adoración, es decir, la forma de energía más poderosa que se pueda suscitar... La oración es una fuerza tan real como la gravitación universal... Orando, nos unimos a la inagotable fuerza motriz que hace girar la tierra...».⁸

Muchos siglos antes de Carrel, la sabiduría de Dios nos hacía llegar una idea muy semejante a través del profeta Isaias: «Dios da esfuerzo al cansado y multiplica las fuerzas al que no tiene ningunas... los que esperan a Yahvéh tendrán nuevas fuerzas; levantarán alas como las águilas; correrán, y no se cansarán; caminarán, y no se fatigarán» (Is. 40:31).

Una forma particular de liberación o catarsis se consigue mediante la CONFESIÓN. Es aquí donde la oración alcanza, probablemente, el clímax de su poder terapéutico. En este sentido Paul Tournier llega a ser muy valiente cuando afirma: «La confesión cristiana conduce a las mismas liberaciones psicológicas que las mejores curas psicoanalíticas».⁹ El efecto terapéutico de la confesión es una de las mayores bendiciones que puede experimentar el creyente. Sentir intensamente el perdón de Dios por algún pecado concreto es un bálsamo inigualable. Leamos las palabras de David en el Salmo 32: «Mi pecado te declaré, y no encubrí mi iniquidad. Dije: Con-

fesaré mis transgresiones al Señor; y tú perdonaste la maldad de mi pecado... Tú eres mi refugio; me guardarás de la angustia; con *cánticos de liberación* me rodearás» (vv. 5-7). Y especialmente en el Salmo 51: «Contra ti, contra ti sólo he pecado. Purifícame con hisopo y seré limpio; lávame, y seré más blanco que la nieve. Hazme oír gozo y alegría y se recrearán los huesos que has abatido». (vv. 4, 7, 8). La consecuencia natural de la confesión es experimentar «gozo y alegría», sentirse rodeado con «cánticos de liberación».

Algunas personas, sin embargo, no sienten este efecto liberador, ansiolítico de la confesión, aunque su oración haya sido genuina. «Sé que Dios me ha perdonado, pero no lo siento así en mi interior». ¿Por qué? El problema suele radicar en que, a pesar del perdón seguro de Dios, son ellas las que no se han perdonado a sí mismas. El pecado cometido ha sido una ofensa tan grande para su autoimagen, su amor propio se ha sentido tan herido, que son incapaces de perdonarse. Esto ocurre especialmente en caídas de tipo moral. Si ha habido una confesión genuina y no se experimenta la liberación de la culpa, estamos ante un problema psicológico: la *incapacidad para perdonarse a sí mismo*. Reconocer esta realidad alivia mucho la angustia.

En ocasiones puede ser necesario realizar la confesión de pecados juntamente con alguien: un consejero, un pastor, un amigo íntimo. No se trata tanto de confesar a otra persona, sino de *confesar a Dios en compañía de otra persona*. Ello proporciona un elemento de objetividad muy saludable que contribuye a disipar dudas psicológicas. En el campo protestante hemos reaccionado en contra de la confesión auricular de pecados por razones teológicamente justificadas. Pero debemos evitar caer en el extremo opuesto: el rechazo total de cualquier confesión en presencia de otro hermano. La confesión con otra persona tiene un valor terapéutico inmenso, psicológico y espiritualmente. Desde el punto de vista emocional las heridas cicatrizan con mayor rapidez cuando alguien conoce la intimidad de nuestro pecado y ha orado con

7. H.W. Darling, *Man in His right mind*. The Paternoster Press, 1969, 140.

8. A. Carrel, *Le pouvoir de la prière*. Journal de Genève, mayo 1940.

9. Paul Tournier, *Medicina de la persona*. Ed. Gómez, Pamplona, 1965, 285.

nosotros y por nosotros. Muchos pacientes me han expresado su profunda gratitud porque en la consulta han podido abrirme su corazón y volcar secretos de su vida que nunca antes habían compartido con nadie. Las lágrimas vertidas en compañía tienen un potencial terapéutico superior al de las emociones expresadas en solitario.

Necesitamos hacer tres recomendaciones prácticas antes de concluir este punto. Son observaciones elementales pero de importancia capital en un asunto tan íntimo como el que nos atañe:

1.— La confesión de un hermano ha de ser siempre plenamente *voluntaria*. No tenemos derecho a ejercer ninguna presión, de ningún tipo, para que se nos confiese un pecado. El uso de la manipulación para facilitar la «evacuación» del pecado puede tener efectos psicológicamente tan graves como una violación. La intimidad es una parcela de nuestro prójimo donde no tenemos derecho a entrar si no se nos franquea la puerta voluntariamente.

En esta línea nos preocupa la facilidad, casi la alegría inconsciente, de algunos creyentes, especialmente en el movimiento llamado «*La curación de los recuerdos pasados*» (Healing of past memories). Su actuación puede ser positiva cuando el «paciente» es quien toma la iniciativa para abrir su corazón. Pero hemos observado muchos abusos en el uso de esta técnica, abusos realizados en el nombre del Espíritu Santo, con consecuencias desastrosas para el equilibrio emocional del que sufre esta invasión de su intimidad. Dios nos exhorta a llorar con los que lloran, no a allanar moradas íntimas.

2.— La confesión de un pecado es siempre un *secreto*, es algo estrictamente *confidencial*. Parece muy sencillo: un secreto es un secreto, pero ¡cuántos problemas, cuántas relaciones rotas, cuántas tensiones en la vida de una iglesia, de una familia, se han producido por no saber guardar algo tan elemental! Ante una confidencia, ni siquiera las personas más allegadas —esposo o esposa— deben tener conocimiento

de ello. La única excepción es cuando tenemos la autorización del interesado. Si vemos la necesidad de compartir este secreto con el cónyuge, quizás para descargarnos nosotros mismos, podemos hacerlo siempre y cuando el interesado nos haya dado su consentimiento.

Ya nos dice el libro de Proverbios: «trata tu causa con tu compañero y no descubras el secreto a otro». (Pr. 25:9). El que no sabe ser fiel en lo pequeño —guardar un secreto— tampoco lo será en cosas grandes.

3.— Cuando alguien nos ha confesado una falta, es recomendable que nosotros oremos por esta persona en su presencia y en voz alta. Ello añade una dimensión de objetividad en su relación con Dios que tiene un efecto muy positivo. De hecho, una de las peticiones que más nos hacen los creyentes en situaciones parecidas es: «Siga orando por mí». Es un gran alivio saber que alguien se preocupa de nosotros, en oración, después de una caída.

3. Luz, guía, clarividencia

Cuando nos miramos al espejo en una habitación casi a oscuras, no se ven nuestros defectos físicos. La media luz nos protege de descubrir la realidad de las arrugas, de la calvicie, del acné. Basta con encender la luz para que comprobemos cuál es la verdadera situación. Algo parecido ocurre en nuestra relación con Dios. Mientras nos comparamos con los demás, con el promedio de los creyentes de nuestra iglesia o país, nos parece que no vamos mal. La media luz alivia nuestra inquietud e incluso puede hacernos sentir optimistas. Pero tan pronto como entramos en la presencia de Dios, empezamos a descubrir, una por una, la multitud de «arrugas espirituales» de nuestra vida. La presencia de Dios, su santidad, que podemos aprehender en oración, aunque sea de manera imperfecta, nos da luz sobre nuestra realidad espiritual. Por ello el salmista le ruega al Señor: «Envía tu luz y tu verdad; éstas me guiarán» (Sal. 43:3).

Éste es otro de los grandes beneficios terapéuticos de la oración: la clarividencia sobre nuestra persona y nuestras faltas. En términos psicológicos diríamos que nos facilita la *introspección*, el *insight*. A través de la oración «*nos damos cuenta de*». Es muy interesante observar la estructura del Salmo 32, ya mencionado. Después de la confesión (vv. 5-7), encontramos un versículo aparentemente inesperado: «Te haré entender, y te enseñaré el camino en que debes andar» (v. 8). Pero no es una sorpresa si entendemos que la guía de Dios es una consecuencia natural de andar con él y respirar su presencia. Cuán profunda es, desde el punto de vista psicológico, la plegaria de David en otro de los Salmos: «Bendeciré a Yahvéh que me aconseja; aun en las noches me enseña mi conciencia» (Sal. 16:7). La Nueva Biblia Española traduce la última frase con gran belleza: «... hasta de noche me instruye internamente».

«En el diálogo con Dios lo fecundo son las preguntas que él nos plantea, y no las que nosotros le formulamos».¹⁰ Sí, en la oración Dios pone al descubierto aquellas áreas de nuestra vida que necesitan reparación o incluso cirugía radical. Nos permite tomar conciencia de nuestra persona con mayor objetividad, avanzar a través del «matorral psicológico» de nuestra personalidad. Dice Teresa de Ávila: «Las palabras divinas interiores se producen en el alma en momentos en que ésta es incapaz de comprenderlas, y no responden a ningún deseo de oír las».¹¹ Este tipo de introspección no busca hurgar en un laberinto de sensaciones interiores (ver capítulo X). No es un autoanálisis incesante en búsqueda de la panacea sobre nosotros mismos. Su propósito es más sencillo: descubrir, darse cuenta para corregir.

Por esta razón, muchas oraciones van acompañadas de un sentimiento de *convicción de pecado*. Esta sensación no sólo

es positiva, sino que refleja madurez espiritual. Dios nos habla por su santidad y nos hace ver el pecado en su sentido genérico o los pecados concretos de nuestra vida. Este sentimiento de culpa es positivo porque, a su vez, nos lleva a Cristo de manera renovada. Es la lucha de Pablo en Romanos 7 al descubrir «bolsas» de impotencia moral. Su sentimiento de indignidad es tan abrumador que le lleva a exclamar: «¡Miserable de mí!, ¿quién me librará de este cuerpo de muerte?» (Ro. 7:24).

Todo ello redunda en una mayor madurez en nuestra relación con Dios; nos lleva a un enriquecimiento de nuestra fe. *El cristiano más maduro no es el que menos peca, sino el que mayor conciencia tiene de su pecado y lo confiesa*. Así pues, no hemos de entender como negativos los sentimientos de indignidad que nos invaden al orar. La segunda bienaventuranza alude a este hecho. Al reconocer nuestra identidad delante de Dios, nos sentimos «pobres». Esto nos hace llorar (segunda bienaventuranza). Pero son lágrimas que reflejan una sensibilidad espiritual profunda porque brotan de nuestro examen delante de la santidad iluminadora de Dios. Tenía razón Unamuno al escribir en su diario íntimo: «Las lágrimas de angustia irritan y excitan; pero las de arrepentimiento son las que lavan».¹²

La oración, junto con la meditación, es uno de los instrumentos más poderosos para proporcionarnos un autocognocimiento espiritual adecuado. Nos libra de nuestra fuerte tendencia al *autoengaño*. Atinada es, al respecto, la oración de David en el Salmo 19: «¿Quién podrá entender sus propios errores? Líbrame de los que me son ocultos... entonces seré íntegro» (Sal. 19:12 y 13). Todos tenemos una gran tendencia a engañarnos. El no creyente, por su miopía ante las realidades espirituales (Ro. 1:21). Pero tampoco el creyente está libre del problema porque el corazón humano es «engañoso más que todas las cosas» (Jer. 17:9). En

10. Op. cit., 317.

11. Citado por P. Tournier en *Técnica psicoanalítica y fe religiosa*. La Aurora, Buenos Aires, 1969, 230.

12. Miguel de Unamuno, *Diario Íntimo*. Alianza, 7ª ed., 1973, 23.

psicoanálisis este fenómeno se llama *negación*. Es un mecanismo psicológico de defensa muy elemental que nos protege de aquellas realidades que son demasiado duras o dolorosas de aceptar. Es en estos rincones de oscuridad donde la luz de Dios penetra y transforma. La oración es colirio que aclara nuestra visión y nos permite percibir la realidad de nuestra persona. Nos da clarividencia sobre faltas y errores. La oración es instrumento de Dios para evitar diagnósticos tan equivocados como el de la iglesia de Laodicea en Apocalipsis 3. Por ello el Señor tiene que decirle: «Yo te aconsejo... que unjas tus ojos con colirio, para que veas» (Ap. 3:18). Como ha dicho el escritor francés Mathieu, «esta sensación de culpabilidad, de pecado, es la forma superior de conocimiento».

Para concluir este aspecto vamos a citar una vez más al salmista. Él conocía por experiencia propia este poder escrutador e iluminador de Dios: «Oh Señor, tú me has examinado y conocido. Tú has conocido mi sentarme y mi levantarme; has entendido desde lejos mis pensamientos; has escudriñado mi andar y mi reposo, y todos mis caminos te son conocidos... Examíname, oh Dios, y conoce mi corazón; pruébame y conoce mis pensamientos». (Sal. 139:1-3, 23).

4. Cambio

En cuarto y último lugar, Dios usa la oración para moldearnos progresivamente, para hacernos cambiar. Como el alfarero trabaja de manera artesanal el barro, el Señor se vale de la oración para forjarnos a semejanza de Cristo. De hecho este beneficio es consecuencia natural de los anteriores. Si Dios nos da su amor personal en una relación íntima, nos proporciona descanso y paz mediante la expresión y la confesión, nos da clarividencia sobre nuestra persona y pone en nosotros convicción de pecado; todos estos efectos terapéuticos redundan en una transformación del creyente.

El teólogo Richard Foster afirma en su conocido libro

Celebration of Discipline: «Orar es cambiar. La oración es el cauce principal que Dios utiliza para transformarnos».¹³

Ahora bien, ¿cómo se produce este fenómeno? Lo entenderemos al observar la meta de ese cambio: «... enseñando a todo hombre en toda sabiduría, a fin de presentar perfecto, en Cristo Jesús, a todo hombre» (Col. 1:28). El propósito que Dios tiene para nosotros es conformarnos a la imagen de su Hijo Jesucristo, que podamos parecernos a él cada día más. Dios va forjando en nosotros un carácter moral que refleja el carácter de Cristo.

¿Qué papel juega la oración en este proceso de forja? Veamos la interdependencia lógica de todos estos pasos. Si queremos parecernos a alguien hemos de saber cómo es esta persona. Por tanto, necesitamos saber cómo es Dios. Y el conocimiento de Dios, igual que en toda relación, sólo se consigue a través del contacto personal. Cuanta más intimidad, mejor se conoce. En resumen, nuestra meta como creyentes es *parecernos* cada día más a Cristo. Para ello hemos de *conocerle* cada vez mejor. Para conocer es imprescindible *estar con*. Y esta comunión con Dios se logra, esencialmente, mediante la oración, junto al estudio de su Palabra. En este aspecto, la plegaria cumple un propósito central en la vida cristiana: facilita nuestra semejanza progresiva a la imagen de Cristo.

Después de examinar las consecuencias terapéuticas de la oración, una pregunta surgirá probablemente en la mente de muchos: ¿Qué lugar ocupa la oración en la psicoterapia, en un contexto profesional? ¿Puede el psicólogo cristiano usar la oración directamente con su paciente? Y por parte del paciente, ¿qué puede esperar de la oración? Ello nos lleva a nuestra última consideración.

13. Richard Foster, *Celebration of Discipline*. Hodder & Stoughton, 1980, 30.

El uso de la oración como terapia

Muchos psicólogos y psicoterapeutas cristianos consideran la oración un recurso válido en su trabajo. Como hemos visto, es un medio adecuado para contribuir al cambio y al crecimiento. Destacados profesionales creyentes como H. Clinebell, Gary Collins, Larry Crabb, Paul Tourmier, y muchos otros, mencionan con frecuencia en sus obras la experiencia que han tenido en este campo. Ellos, igual que nosotros, no ven ninguna razón de peso para no usar el extraordinario potencial terapéutico de la oración en su práctica profesional. No obstante haremos bien en tener presentes algunas observaciones:

La oración es un instrumento delicado que debe usarse con equilibrio y cuidado. Si lo utilizamos a la ligera, de modo irresponsable, puede hacer más daño que bien. A la luz de nuestra experiencia profesional podemos afirmar que el uso de la oración en psicoterapia viene a ser algo así como un bisturí: su potencial terapéutico es extraordinario, pero debe ser manejado con sabiduría y precisión. Un uso inadecuado puede despertar expectativas poco realistas en el paciente. Si estas ilusiones no se cumplen, uno se siente decepcionado y duda no solamente de la oración, sino también de su fe. En algunos casos puede, incluso, provocar resentimiento contra Dios e inducir a un proceso de enfriamiento espiritual.

El apóstol Pablo hizo uso de la oración para conseguir algo muy deseado: eliminar su aguijón en la carne; llegó a orar hasta tres veces. Podemos imaginar que lo hizo con una fe intensa, de todo corazón. Pero no se cumplió su deseo. La respuesta del Señor fue clara: «No, porque mi poder se hace perfecto en la debilidad» (2 Co. 12:9). La razón a esta negativa no la encontramos ni en falta de fe, ni en ambigüedad de la oración, ni en tibieza espiritual por parte del apóstol. La causa era simplemente que Dios tenía otros propósitos.

Es legítimo usar la oración como agente coadyuvante, algo así como un catalizador. Pero no podemos asumir que Dios va a contestar afirmativamente todas nuestras oraciones, o que las negativas del Señor se deben a falta de fe. Si la oración es enfocada en estos términos, mejor no usarla como instrumento de terapia porque es muy probable que estemos haciendo daño.

En segundo lugar, la oración no debe ser un *sustituto* de otras formas de ayuda, profesionales o no. El planteamiento de algunos creyentes es: «Si tienes la oración, no necesitas nada más; con la oración lo puedes todo. No necesitas psicólogos ni médicos, porque Dios es el mejor psicólogo y la oración la mejor terapia». Hacen un planteamiento disyuntivo: «o la oración o la ciencia humana», como si ambos fueran incompatibles. Este argumento, por desgracia frecuente, olvida que Dios se ha valido siempre, como se vale hoy, de instrumentos humanos guiados por su Espíritu Santo para llevar paz y salud a muchas personas. Dios tiene gran variedad de recursos, humanos o divinos, que él utiliza en su providencia. Menospreciar estos instrumentos de ayuda puede ser ofensivo, no sólo para el siervo de Dios, sino para Dios mismo.

La oración no actúa «en vez de» sino «junto a», «al lado de». En realidad, está por encima, va más allá de todo esto; debe envolverlo todo. Por ello, el uso de la oración no es incompatible con otros agentes terapéuticos.

La oración: ¿ilusión psíquica? Apologética de la oración, un enfoque psicológico

En la primera parte del libro se consideraron algunas objeciones a la oración desde el punto de vista filosófico. Ahora nos ocuparemos de las más frecuentes desde el punto de vista psicológico.

«La oración no es algo real. Es un fenómeno puramente psíquico». «Tú te lo imaginas, en realidad estás hablando en el vacío, con la pared». O como dirían los jóvenes de hoy: «Te lo montas todo tú». «Si yo viera a Dios aquí al lado, entonces oraría; pero esto no es más que un engaño psicológico».

Esta forma de pensar refleja la opinión de no pocas personas en nuestros días. En el próximo capítulo examinaremos la amenaza del sincretismo. Pero antes necesitamos analizar la influencia de otro ídolo intocable de nuestra época: el *materialismo* científico. Vivimos en una generación que sufre lo que se ha venido en llamar «el síndrome de Tomás»: «Si no veo con mis propios ojos y toco con mis propias manos, no creeré».

Las objeciones a la oración procedentes de este campo las podemos englobar en tres grupos. El primero, el argumento de la autosugestión, es el más popular y antiguo; no tiene soporte teórico de ningún sistema psicológico. Los otros dos, por el contrario, son reflejo de escuelas de psicología

bien estructuradas: el conductismo y el psicoanálisis. Desde estos tres frentes se intenta erosionar el valor de la oración, se niega la realidad espiritual de su significado, e incluso, se llega a ridiculizar a los que la practican. No debe sorprender, por tanto, que dediquemos un capítulo a analizar los puntos de vista de estas ideologías. La miopía espiritual de nuestros contemporáneos no debe irritarnos. Por el contrario, tendría que despertar en nosotros un profundo sentimiento de compasión por su estado. Pero al mismo tiempo debemos estar capacitados para responder a sus objeciones.

I – El argumento de la autosugestión

Desde hace muchos siglos la religión, en sus diversas manifestaciones, ha estado asociada con la sugestión. Bastantes personas ven en la religión, incluida su actividad cardinal –la oración–, una forma de autoconvencimiento. «Te crees que Dios está ahí y te lo imaginas, te convences a ti mismo de que es así». Observemos la definición de sugestión: «Influencia psíquica del propio sujeto por la que experimenta estados de ánimo sin causa objetiva. Convencerse por un esfuerzo de voluntad de que se tiene cierto estado o cualidad».¹ En otras palabras, cuando la mente acepta una idea como verdadera, si esta idea es razonable, tiende a hacerse real por medio de procesos inconscientes. Vendría a ser el equivalente del efecto *placebo* en medicina. Si tomo un medicamento que no contiene más que agua destilada, pero creo que es un tranquilizante, ejercerá, efectivamente, las funciones de sedante. En esta línea, la fe cristiana es presentada como una forma de sugestión.

¿Qué podemos responder a ello? Vamos a considerar tres aspectos que nos ayudan a diferenciar, como cristianos, entre la sugestión y la fe bíblica:

1. María Moliner, *Diccionario de uso del español*, Edit. Gredos.

1. El propósito de la sugestión

La autosugestión siempre cumple un objetivo definido: la evasión. Se busca escapar de una realidad dura, sea ésta una circunstancia transitoria o algo más profundo como la vida misma. El propósito básico de la sugestión es evasivo. En este aspecto, la religión actuaría como el gran calmante, el opio del pueblo del que hablara Marx, para mitigar un profundo dolor existencial. Sería un escape supuestamente trascendental que viene a satisfacer nuestras necesidades más profundas. La oración, a su vez, es el instrumento por excelencia, el mejor medicamento, para lograr este efecto de huida.

No obstante, encontramos aquí una primera contradicción. El cristiano, cuando sigue verdaderamente a Cristo, escoge una vía de evasión que no tiene un precio nada fácil. La obediencia a su Señor es costosa, un camino estrecho que está cargado de espinas. La aflicción, la lucha, el dolor, la persecución, parecen la marca distintiva del discípulo de Cristo. No tenemos más que leer el capítulo 11 de Hebreos cuando nos habla de «los otros héroes de la fe»: «Otros experimentaron vituperios y azotes, y a más de esto prisiones y cárceles. Fueron apedreados, aserrados, puestos a prueba, muertos a filo de espada; anduvieron de acá para allá cubiertos con pieles de cabras, menesterosos, atribulados, maltratados...» (He. 11:36-37). ¡Bonita evasión! Podríamos hablar de autoconvencimiento e ilusión si la fe ofreciera un paraíso en la tierra. Entonces sí que actuaría a modo de aspirina existencial. Pero la fe cristiana parece más bien lo contrario: «Mi paz os dejo, mi paz os doy... pero no como el mundo la da... en el mundo tendréis aflicción... porque el siervo no es mayor que su Señor».

Ello nos pone ante dos opciones: o bien los cristianos son todos masoquistas por naturaleza, o bien la fe no siempre cumple un propósito de huida. Hay formas mucho más agradables de escapar en nuestros días. *Si la fe cristiana fuera falsa, estaríamos ante una gran estafa, pero no ante una evasión.* ¿No es cierto que bastantes creyentes vivirían con

menos preocupaciones si no fueran cristianos? El nivel de tranquilidad, desde el punto de vista humano, con frecuencia sería más alto sin los problemas derivados de una fe comprometida. «Cristo no me ha hecho la vida fácil. Al contrario, habría sido más cómodo estar sin él que vivir con él», afirmaba atinadamente el obispo luterano Dibelius.²

La fe puede proporcionar, y proporciona, una paz profunda que deriva del conocimiento de unas realidades gloriosas. Pero nunca ha sido camino de comodidad o de evasión. Hace unos años un autor, Emile Coué, dio una definición popular de autosugestión en forma de slogan: «Cada día, en todas las cosas, estoy cada vez mejor».³ ¡Qué contraste con la experiencia del creyente! Recordemos una declaración del apóstol Pablo: «Estamos atribulados en todo, mas no estrechados; en apuros, mas no desesperados; perseguidos, mas no desamparados; derribados, pero no destruidos» (2 Co. 4:8-9). Francamente, explicar la existencia del cristianismo en términos de autosugestión requiere un esfuerzo mental superior a la propia fe.

William James en su clásico libro *The varieties of religious experience* profundiza en el tema de la experiencia espiritual humana y afirma, entre otras cosas: «La influencia sugestiva del medio ambiente juega un papel muy importante en toda educación espiritual. Pero la palabra sugestión ya está empezando a tener, por desgracia, la función de una manta mojada que cubre la investigación y se usa para rechazar el análisis cuidadoso».⁴ No se puede caer en el reduccionismo de encajonar todo lo religioso en el baúl de la autosugestión.

2. Citado por J.M. Martínez, *Por qué aún soy cristiano*. CLIE, 1987, 205.

3. Emile Coué, *Better and better every day*, citado por John W. Drakeford, *Psicología y Religión*. Casa Bautista de Publicaciones, 1980, 251.

4. William James, *The varieties of religious experience*. The Fontana Library, 1960, 122-123.

2. El objeto de la sugestión

La persona objeto de la sugestión presenta una *personalidad característica*. Observemos la definición que aparece en el prestigioso libro de Freedman y Kaplan, una de las voces más autorizadas en el campo de la psiquiatría: «La sugestión pretende lograr un estado de docilidad sumisa y sin capacidad crítica que conlleve la aceptación fácil de una idea, creencia o aptitud. Se observa, por lo común, en personas con rasgos histéricos de personalidad».⁵ La primera parte de la definición ya la hemos comentado anteriormente. Pero, ¿qué nos dice de la personalidad sugestionable? Si la sugestión es propia de personalidades histéricas, ¿cuáles son sus características psicológicas? Observemos con atención: «Está dominada por la necesidad apremiante de agradar a los demás... ello se manifiesta en una actividad incesante, la tendencia a dramatizar y a exagerar, la necesidad de seducir y conquistar, ya sea a nivel social o sexual, y una dependencia inmadura y poco realista de las otras personas».⁶ Pero no acaba aquí la descripción de esta personalidad: «El histérico, por sus comedias, sus mentiras y sus fabulaciones, no deja de falsificar sus relaciones con los demás, se ofrece siempre como un espectáculo, ya que su existencia es, a sus propios ojos, una serie discontinua de escenas y aventuras imaginarias».⁷

De nuevo estamos ante una disyuntiva. Hemos de escoger entre dos opciones: si para ser sugestionado se requiere un tipo de personalidad histérica, entonces o todos los cristianos son histéricos o bien las manifestaciones de fe no son, necesariamente, un ejercicio de sugestión. La argumentación lógica es contundente. Creo que nadie se atrevería a afirmar que

5. Freedman and Kaplan, *Comprehensive Textbook of Psychiatry*. William & Wilkins, 3ª ed. 1980, 3359.

6. Armand M. Nicholi, *The Harvard Guide to Modern Psychiatry*. Harvard University Press, 1978, 287.

7. Henry Ey, *Tratado de Psiquiatría*. Toray-Masson, 8ª ed., 1978, 425.

todos los cristianos son histéricos. Por ello debemos concluir que la fe, incluida la oración, no forzosamente es resultado de una autosugestión.

Dicho esto, hemos de reconocer que las formas y manifestaciones de vida cristiana de algunos creyentes se parecen a veces a un ejercicio de sugestión que no podemos aceptar. La autocrítica es siempre saludable. Y éste es el momento de mostrar nuestra preocupación por algunas formas de culto, de adoración, de oración y de evangelización que llegan a terrenos fronterizos con la sugestión. Ello puede ocurrir a nivel individual o de grupo y debe obligarnos a revisar nuestra espiritualidad. La oración verdadera, como las otras manifestaciones de la fe, es lo que más se aleja de la sugestión porque mantiene a toda la personalidad, mente, voluntad, y emociones, en estado de alerta. No puede convertirse en la repetición rutinaria de frases o canciones hasta que uno logra empaparse de una idea o sentir una realidad. Esta manera de practicar la fe podría bordear la autosugestión.

3. La duración de sus resultados

En tercer lugar, la sugestión y la oración (o la fe en general) se diferencian por la duración de sus efectos. Además de su propósito evasivo y de ocurrir en una personalidad determinada, la sugestión se caracteriza por la fugacidad de sus efectos. Tienen un carácter *transitorio* y la molestia que se pretendía eliminar reaparece al cabo de poco tiempo. Es un resultado limitado que nos recuerda, efectivamente, la acción de un calmante. Pasada su acción analgésica, el nivel de dolor vuelve a ser exactamente el mismo de antes. No ha habido ningún tipo de mejoría. La sugestión cumple una función puramente sintomática. *Alivia un síntoma.*

Por el contrario, los efectos de la fe no son transitorios. Tienen *carácter permanente*. Ciertamente puede desaparecer el primer amor, cierto que hay crisis o retrocesos. Pero los cambios radicales y profundos que opera el Espíritu Santo en

la vida del creyente no se llegan a perder del todo, ni siquiera en épocas de crisis. En términos médicos, diríamos que la fe actúa como un tratamiento etiológico, llega a la causa, no es puramente sintomático. *A diferencia de la sugestión, la fe produce cambios, no solamente alivia síntomas.* Los éxitos de la sugestión pueden ser espectaculares y brillantes, pero efímeros. Los éxitos de la fe son, con frecuencia, más lentos, pueden carecer de sensacionalismo, pero son radicales y profundos. Penetran en el meollo del alma humana. La sugestión desaparece con cualquier influencia que produzca un efecto opuesto, la de-sugestión. El creyente no es llevado por cualquier «viento de doctrina», sino que permanece «fiel hasta la muerte». Así podríamos seguir con las diferencias. Probablemente ésta es la razón por la que Weatherhead escribía: «la verdadera fe me parece tener poca relación con la sugestión».⁸

II – El argumento conductista: La oración, una respuesta condicionada

La segunda objeción a la realidad de la oración es más académica. No tiene el aire popular de la anterior y procede de una escuela estructurada de psicología, el conductismo.

Su forma de enfocar el fenómeno religioso sería, a grandes rasgos, la siguiente: la fe y la oración no son más que la puesta en marcha de ciertas áreas del cerebro dotadas biológicamente para ejercer funciones superiores. Ocurre lo mismo con otras manifestaciones psíquicas: la alegría, la agresividad, etc. No se conoce aún con exactitud qué área concreta del hemisferio cerebral corresponde a la religiosidad, pero esto es sólo cuestión de tiempo. En un futuro se descubrirá el sustrato anatómico, el lugar exacto en el que se origina la

8. Leslie Weatherhead, *Psychology, Religion and Healing*. Hodder and Stoughton, 1952. Ver todo el cap. 3, sección 2ª, págs. 128 a 134.

religiosidad de la persona. De la misma manera, estas funciones cerebrales se ponen en marcha por la presencia de determinados estímulos, en este caso de tipo religioso, que originan una serie de reacciones bioquímicas. Todo ello explicaría con exactitud el mecanismo de la oración y la fe.

Este enfoque de la religión refleja las premisas esenciales del conductismo. A nuestro juicio se resumirían en tres puntos:

—Un *determinismo* extremo. Nacemos y vivimos programados por condicionantes genéticos y factores ambientales. Estos estímulos, internos y externos, determinan el comportamiento porque provocan respuestas invariables y predeterminadas. Son los reflejos condicionados.

—El *materialismo*. El ser humano es, simplemente, un animal más desarrollado. Es el ser más evolucionado en la escala zoológica, a cuya cima ha llegado después de un largo proceso de selección natural. El hombre vendría a ser algo así como «un mono vestido».

—*Rechazo de cualquier elemento metafísico*. Puesto que su antropología es totalmente biológica y netamente materialista, se aproxima al estudio del hombre como si de un animal se tratara. Por ello hay que prescindir de la introspección y de todos los fenómenos relacionados con ella. Observemos la actitud de un psicólogo conductista, Hull, hacia la conciencia: «La conciencia es una realidad. No podemos negarla, pero es un problema que requiere una solución de nuestra parte...».⁹

Para el conductismo, la verdad de las cosas no se encuentra a través de la reflexión, sino en el conocimiento experimental del cómo y por qué se producen. El psicólogo B.F. Skinner, uno de los representantes más destacados del conductismo, resume con sus propias palabras estos puntos básicos:

9. Clark L. Hull, *Psychological Review*, vol. 44, p. 30, 1937.

«Buscamos seguridad, y nuestra seguridad es la ciencia y la tecnología... Debemos llevar a cabo cambios enormes por lo que a la conducta humana se refiere... Lo que necesitamos es una tecnología de la conducta... ése es el único camino para llegar a resolver nuestros problemas».¹⁰

A la luz de esta escuela, la oración no sería más que la expresión elaborada de un sofisticado instinto —el impulso religioso— del animal más desarrollado. No es más que una *emoción* muy compleja sobre la que ha actuado un fuerte componente de aprendizaje. El instinto, por un lado, y el reforzamiento por el aprendizaje, por otro lado, explican la oración.

¿Cómo responderemos los creyentes a estas aseveraciones? Una ilustración nos ayudará a clarificar nuestra respuesta. Cuando un muchacho está enamorado de su novia, se producen una serie de cambios bioquímicos en su cerebro. Se incrementa la adrenalina, se liberan endorfinas, etc. Un análisis de laboratorio adecuado nos daría evidencias experimentales de estos cambios. ¡Pero nadie osaría decir que este joven está enamorado porque sus endorfinas han subido...! Los procesos neurobioquímicos no disipan la realidad de su amor, no niegan ni afirman su enamoramiento. ¡Y mucho menos nos hablan de la existencia o de la idoneidad de su novia! ¿Por qué? La descripción experimental de un fenómeno no niega ni prueba nada sobre la veracidad de este fenómeno. Simplemente describe un mecanismo, y los mecanismos nunca dicen *por qué*, ni siquiera *para qué*, sino simplemente *cómo*.

Refiriéndose al estudio de la religión en general, un experto norteamericano, Mortimer Oslow, afirma: «El estudio de la psicología de la religión no nos indica nada acerca de

10. B.F. Skinner, *Más allá de la libertad y la dignidad*. Fontanella, Barcelona, 1973, 9, 11 y 37.

la validez o el valor de esta religión. Nos ayuda a comprender qué hace y cómo lo hace».¹¹

Aunque un día se lleguen a describir con minuciosidad los fenómenos neurobioquímicos que ocurren en el cerebro de un creyente al orar, ello no restaría ni un grano de verdad a aquella oración. Podríamos estar de acuerdo en que la plegaria es una respuesta conductual. Pero no podemos aceptar que la oración sea *solamente* una respuesta conductual. Podemos aceptar que la oración tiene un componente de aprendizaje y que puede ser estimulada por factores ambientales. Pero rechazamos la idea de que sea *solamente* resultado de un aprendizaje y de un reforzamiento de la conducta. Todas las explicaciones experimentales, científicas, sobre la oración, pueden ser exactas. Pero ello no es más que una parcela de conocimiento. Existen categorías de conocimiento, morales, espirituales, etc., que escapan a los instrumentos de medición de cualquier científico. Esto es así porque la finalidad de la ciencia no es enjuiciar el valor de una realidad, sino más bien descubrir cómo es. Por esta razón, los creyentes no deben sentirse amenazados por la ciencia auténtica. Es cierto que los representantes más notables del conductismo son conocidos ateos: Watson, Skinner, etc. Pero también es verdad que algunos psicólogos experimentales militan en el cristianismo evangélico y son hombres de una fe admirable. Recomendamos al respecto el libro de Malcolm Jeeves, *Psychology and Christianity*.¹²

También aquí queremos terminar con una palabra de autocrítica. Debemos alejarnos y luchar contra una forma de plegaria que sea respuesta a unos estímulos claramente manipuladores. Tales estímulos, buenos en sí mismos, pueden

convertirse en un instrumento de presión psicológica y con ello darán la razón a las críticas que, en ocasiones, se nos hacen desde círculos no creyentes. La oración necesita estímulos adecuados, pero nunca puede ser el resultado de una manipulación psicológica.

Los dos argumentos hasta ahora considerados, la auto-sugestión y la respuesta condicionada, tienen un denominador común: son una manifestación más del *secularismo* de una sociedad que le da la espalda a Dios. Vivimos en un mundo positivista que mira con escepticismo toda experiencia que no provenga de la ciencia. Rechaza como irracional cualquier expresión de vida espiritual. Diríamos que los rasgos que caracterizan la mentalidad moderna son la racionalidad, la objetividad, y la cuantificación. Esto se considera como vanguardia del pensamiento. Es la moda, lo que Jung llamaba el *Zeitgeist*, el espíritu de la época. El apóstol Pablo lo denominaba «la forma de ser de este mundo».

Leamos lo que Jung mismo dice sobre la fuerza de sugestión de estas modas: «No se puede jugar con el espíritu de la época. Constituye una verdadera religión. Tiene además la molesta cualidad de querer pasar por el criterio supremo de toda la verdad, y la pretensión de detentar el privilegio del sentido común... Actúa sobre los espíritus débiles y los arrastra».¹³ Debemos a Jung nuestra gratitud por ser uno de los pioneros, en plena fiebre de racionalismo y materialismo científico, en denunciar el empobrecimiento de esta forma de pensar tan reduccionista.

Gran parte del rechazo de la fe y de la oración en nuestros días se debe a este trasfondo intelectual. Aun sin darse cuenta, las personas están impregnadas del *positivismo* que se respira constantemente. Esta filosofía sostiene que a lo largo de la historia ha existido una sola categoría de pensamiento expresada de modos diversos. En sus etapas iniciales el hombre

11. Mortimer Oslow, *Religion and Psychiatry*, artículo incluido en el *Comprehensive Textbook of Psychiatry*, 3197-3198.

12. Malcolm Jeeves, *Psychology and Christianity*. Inter-varsity Press, 1976. El autor propone cambiar las actitudes de hostilidad y sospecha en respeto mutuo por parte de la fe y de la psicología.

13. C.G. Jung, *Los complejos y el inconsciente*. Alianza, 1983, 12.

pensaba en términos religiosos, metafísicos, mágicos. Pero con el progreso del tiempo ha ido evolucionando hacia una forma de pensar lógica, racional, objetiva, centrada en lo observable, lo mensurable. Se ha ido desarrollando verticalmente de lo inferior a lo superior, de lo simbólico a lo científico. Las consecuencias son evidentes: cualquier tipo de fe, incluida la creencia en Dios, es un vestigio de una forma anticuada y primitiva de pensar, en vías de extinción. La oración no es más que una manifestación de este primitivismo, propio de una etapa poco desarrollada intelectualmente. Cuando una persona sigue un proceso normal de maduración, los ritos mágicos, la oración, la fe, van siendo sustituidos por la razón. Si un creyente en nuestros días afirma que la plegaria tiene valor en su vida, es etiquetado de anticuado y primitivo. «Cuando seas mayor, adulto, ya no necesitarás la oración».

No es éste el lugar para responder a estos argumentos del positivismo. Nos limitaremos a transcribir algunos párrafos del escritor argentino Ernesto Sábato. Nos parecen de un interés extraordinario no sólo por su contenido, sino también porque proceden de un hombre formado en el campo de la ciencia. Sábato, actualmente escritor, se doctoró primero en ciencias físicas y abandonó la práctica de la ciencia por razones precisamente ideológicas. Estos fragmentos pertenecen a su ensayo «Sobre el cuerpo, el alma y la crisis total del hombre»:

«La civilización occidental marcha hacia la cosificación del hombre como consecuencia de una sobrevaloración de la ciencia positiva... La gente en el siglo pasado abandonaba las antiguas religiones para arrodillarse ante una pila de Volta, ahora lo hacen ante un ciclotrón, lo que vuelve más espectacular su positivismo, pero no menos candoroso.

»El hombre moderno conoce las fuerzas que gobiernan el mundo exterior y las pone a su servicio: es el dios de la tierra, sus armas son el oro y la inteligencia; su método es el razonamiento y el cálculo; su objetivo es el universo. A

estos ingenieros no les interesa la causa primera. El saber técnico toma el lugar de la metafísica; la eficacia y la precisión reemplazan a las preocupaciones metafísicas...

»Lo grotesco es que esta mentalidad primaria no ha desaparecido, sino que se ha acrecentado en el espíritu popular, fascinado por el misterio de los ciclotrones y los viajes interplanetarios.

»El intento por demostrar el paso de la mentalidad "primitiva" a conciencia "positiva" concluirá tres décadas más tarde con la patética confesión de su derrota, cuando el sabio deba, por fin, reconocer que no hay tal mentalidad primitiva o prelógica, como un estado inferior del hombre, sino que los dos planos coexisten en cualquier época y cultura».¹⁴

Para el hombre moderno, ebrio de autosuficiencia, la oración es una forma de alienación, casi un síntoma de enfermedad psíquica. Pero, en su orgullo, no se da cuenta de otra forma de alienación mucho más sutil: la que proviene del culto a la tecnología y la razón. El diagnóstico de Dios es, una vez más, claro y penetrante: «profesando ser sabios, se hicieron necios» (Ro. 1:22). Tienen los ojos demasiado entenebrecidos para poder percibir las verdaderas necesidades del ser humano.

Rechazan la oración, rechazan a Dios porque, en su opinión, la única forma real de existencia es corpórea, material. «Demuéstrame que Dios está aquí y entonces oraré». ¿Qué responderemos? En el fondo la clave está en reconocer nuestras limitaciones. Los órganos de los sentidos del ser humano no están preparados para percibir otras formas de existencia que no sean las materiales. Escribía el malogrado evangelista Paul Little con su habitual agudeza: «Nadie ha visto nunca un metro de amor o un kilogramo de justicia».¹⁵

14. Ernesto Sábato, *Sobre el cuerpo, el alma y la crisis total del hombre*. Ensayo escrito en exclusiva para «Tribuna Médica», núms. 588 y 589, diciembre 1974.

15. Paul Little, *La razón de nuestra fe*. Las Américas, México, 1973, 12.

Efectivamente, existe otra clase de realidad inmaterial que, simplemente, nosotros no podemos percibir porque no estamos capacitados para ello. La constitución de nuestros sentidos nos lo impide. Sin embargo, ello no excluye su existencia. ¿O es que somos tan arrogantes para afirmar que sólo existe aquello a lo que alcanza nuestra capacidad de percepción sensorial? Sostener esto equivaldría a negar la realidad de las ondas de la radio sólo porque no podemos verlas. En último término, estamos ante un problema de orgullo. Hemos de aceptar con humildad nuestras limitaciones que son infinitamente mayores que nuestras capacidades. O poniéndolo en términos positivos: existen muchas realidades que nosotros no podemos percibir porque somos seres finitos.

El argumento de que «Dios no existe porque no puedo verle» es casi infantil. Dios es espíritu. ¡Qué afirmación tan sencilla y grandiosa! Está ahí, tan presente como el oxígeno que respiramos. Probablemente ésta era la idea de Pablo en su discurso a los atenienses: «Dios no está lejos de cada uno de nosotros. Porque en él vivimos, y nos movemos y somos» (Hch. 17:28). En la oración Dios está a nuestro lado. «Es un prejuicio casi ridículo suponer que la existencia no puede ser sino corpórea».¹⁶ El rechazo de la oración no se debe a causas intelectuales; el no creyente no rechaza la plegaria porque sea más inteligente o más maduro que el cristiano. El fondo del problema es moral. El hombre de hoy se considera demasiado sabio y autosuficiente como para necesitar las muletas de la fe. Se burla de nuestra oración por su miopía ante las realidades espirituales. Pero este Dios, invisible porque es espíritu, se ha hecho claramente visible en la persona de Jesucristo. Dios se ha manifestado, ha hablado de muy diversas maneras, pero especialmente a través de su Hijo, la Palabra encarnada. La luz está ahí. Depende de nosotros el aceptarla o el rechazarla.

16. C.G. Jung, *Psicología y Religión*. Paidós, 1981, 28.

El materialismo, no obstante, lleva en último término a la sequía espiritual. Por esta razón, muchas personas hoy en occidente anhelan realidades más trascendentales. «Los pueblos están hartos ya de una cultura racionalista, que analiza incesantemente, pero que no les procura ni vida ni felicidad».¹⁷ Tienen sed de significado para su existencia. Lo buscan en el budismo o en otra religión oriental. Por ello, con urgencia y profunda convicción, los cristianos tenemos un mensaje que proclamar en esta sociedad: la oración es la puerta de acceso a una relación personal con Aquel que ha prometido:

«Todo el que bebe de esta agua volverá a tener sed; pero el que beba del agua que yo le daré no tendrá sed jamás; sino que el agua que yo le daré se convertirá dentro de él en una fuente de agua que mane para vida eterna» (Jn. 4:13-14).

III – El argumento psicoanalítico: La oración, una ilusión infantil

Hay un tercer argumento que cuestiona la validez de la oración. Proviene del psicoanálisis ortodoxo y se basa en los conceptos originales que Freud mismo tenía sobre Dios y la religión. Hemos separado este argumento de los otros dos porque, de alguna manera, Freud escapó al positivismo más radical. Su énfasis en la introspección y en otras facetas del alma humana son una ligera desviación del clima de materialismo a ultranza que se respiraba en Europa a principios de siglo. En algunos aspectos el psicoanálisis freudiano se acerca bastante a una religión y, desde luego, tiene mucho de fe. Sin embargo, Freud no logra librarse por completo del materialismo científico de fines del siglo XIX. Prueba de ello es su modelo de la psique humana. Esta gran teoría, una de las contribuciones principales de Freud a la psicología, sigue

17. Paul Tournier, *Medicina de la Persona*, 167.

un esquema netamente mecanicista. Está tomado de las ciencias experimentales, concretamente de la física. Este trasfondo es importante porque nos ayudará a entender sus teorías de la religión como una sublimación y su valoración negativa de todo lo que parece irracional.

El psicoanálisis sostiene que la oración surge de la necesidad de relacionarnos con un padre ideal. No es más que una ilusión fruto de esta necesidad. Las creencias religiosas son solamente la realización de deseos interiores. Leamos textualmente a Freud en su obra sobre Leonardo Da Vinci:

«El psicoanálisis nos ha hecho conscientes de la relación estrecha entre el complejo de padre y la creencia en Dios, y nos ha enseñado que el Dios personal no es más que un padre magnificado. Nos demuestra cada día cómo los jóvenes pueden perder su fe religiosa tan pronto como desaparece la autoridad del padre. Reconocemos que la raíz de la necesidad religiosa radica en este complejo paternal».¹⁸

Si la hipótesis de Freud es cierta, vamos a llevarla hasta sus últimas consecuencias. Examinemos la coherencia de este argumento: si la fe en Dios se trata de un resto infantil, de una parecela de la personalidad que no ha madurado suficientemente en el adulto, por deducción lógica observaríamos entonces los siguientes fenómenos:

- A. Ninguna persona emocionalmente madura creería en Dios.
- B. Toda persona psíquicamente inmadura creería en Dios.
- C. A medida que una persona crece en madurez psicológica, avanzaría de una etapa religiosa a otra atea.
- D. El niño, que ya tiene la figura de un padre, no debería ser religioso porque no necesita sustitutos.

Éstas serían las consecuencias lógicas de la hipótesis de

Freud. No obstante, sabemos que ninguna de estas afirmaciones es cierta. Por el contrario, vemos con frecuencia que:

- A. Muchas personas con plena madurez emocional, psíquicamente estables, profesan fe en Dios.
- B. Muchas personas con claros síntomas de inmadurez e inestabilidad psíquica son agnósticos o ateos.
- C. El crecimiento psicológico de una persona va acompañado, a menudo, de una fe creciente, o por lo menos de una mayor apertura a las realidades espirituales.
- D. Los niños son, por lo general, muy religiosos. Aun con un padre amante y cercano, no pocos niños muestran una infancia pletórica de fe.

Unos ejemplos históricos nos ilustran este punto. Stalin y Rousseau, entre otros, se declararon abiertamente ateos y, sin embargo, mostraron síntomas de notable desequilibrio psíquico. Por otro lado, J. Wesley y Pascal, por citar sólo dos nombres, fueron gigantes de la fe y al mismo tiempo hombres de gran equilibrio psíquico. Las listas podrían alargarse hasta centenares de ejemplos. Es una simplificación frívola pretender establecer una proporcionalidad directa entre la inmadurez psíquica y la necesidad de Dios.

Sorprende realmente que estos argumentos puedan proceder de un hombre como Freud. Su simplismo y su dogmatismo en este tema ensombrecen, a nuestro juicio, la estatura intelectual de este notable observador de la naturaleza humana. Muchos de los diagnósticos de Freud sobre el alma y la conducta del hombre fueron muy acertados. Especialmente su realismo sobre la maldad del corazón humano que le acerca a una visión casi bíblica. Pero nos parecen inaceptables, como creyentes, sus teorías sobre Dios y la religión. «Cuan-to el psicoanálisis dice de la religión le resultará... a quienquiera examine las múltiples actividades del alma con mente sin prejuicios y atienda a la singularidad de cada una de ellas, le resultará hartó insuficiente. Pues de reflexionar, aunque sólo sea un instante, acerca del papel capital desempeñado

18. Sigmund Freud, *Leonardo Da Vinci*. Kegan Paul, London, 1932.

por la religión en la historia; no es posible seguir explicándola como mera sublimación de necesidades instintivas o como una gran neurosis obsesiva».¹⁹

Por lo demás, resulta irónico oír a Freud expresarse en términos tan críticos de la religión porque no podemos olvidar que su psicoanálisis es un sistema altamente mitológico y profundamente religioso. Con sus teorías estamos ante toda una teología. La mayoría de sus conceptos básicos no derivaron de experimentos objetivos y evidencias clínicas, sino que en gran parte fueron una especulación ideológica. Nosotros no objetamos esta vía de conocimiento. Nos parece legítima. Pero ello le desautoriza para atacar la experiencia religiosa, porque en gran parte de su trabajo lo que hace Freud es una especulación religiosa.

Aceptamos que las teorías del psicoanálisis ortodoxo tienen cosas importantes que enseñamos en cuanto a los motivos por los que el hombre cree en Dios. Pero esto nunca niega o confirma la realidad de Dios ni la validez de la fe. Llegar a descubrir razones inconscientes en nuestra búsqueda de Dios o mecanismos psicológicos de defensa en nuestra vida de oración no invalidan la verdad de su significado. La sublimación, la negación o el desplazamiento, por citar tres de los mecanismos inconscientes de defensa más frecuentes, son negativos en la medida en que puedan distorsionar nuestro conocimiento del Dios verdadero. (Sobre este punto volveremos en breve). El que la oración satisfaga mi sed de Dios o llene muchas de mis necesidades personales no desvanece en lo más mínimo su valor objetivo. En honor a la verdad, Freud mismo reconocía este aspecto a diferencia de sus seguidores. Reconocía que un sistema de creencias que satisfaga nuestros deseos puede ser verdadero o falso y que las evidencias hay que buscarlas fuera, en lo objetivo. Pero algunos de sus discípulos, como ocurre con frecuencia, en su celo por

la ortodoxia llegaron a afirmar que el mero hecho de demostrar que una creencia era resultado de deseos inconscientes ya permitía rechazarla como falsa. Este argumento, en realidad, es peligroso para ellos mismos porque se convierte en una espada de doble filo, tal como manifiesta el psicólogo holandés Rumke en su libro *Psicología de la incredulidad*.²⁰ La interpretación de Dios como producto de deseos inconscientes se puede aplicar exactamente igual al argumento del incrédulo que desea refutar la religión. Su incredulidad también puede ser resultado de complicados mecanismos psicológicos.

La verdad o la falsedad de la fe cristiana se decide, en último término, a la luz de las evidencias históricas y no sobre la base de unos orígenes psicológicos inconscientes y reprimidos. Jesús existió hace dos mil años y resucitó de los muertos después de ser crucificado. Esta información histórica es verdad independientemente de la psicodinamia de quien la crea o la rechace. *La vida psíquica de un creyente nos proporciona datos sobre la madurez de su fe, pero nunca sobre su validez.* Una persona atormentada por complejos y traumas infantiles puede vivir una fe con lagunas; puede tener numerosas distorsiones en cuanto a quién o cómo es Dios verdaderamente. Pero todos estos conflictos interiores no pueden validar o invalidar su fe.

La oración de un creyente puede contener aspectos neuróticos, expresión de inmadurez emocional, pero ello no desautoriza *todas* sus oraciones ni la oración en general. Vamos a usar otra vez la ilustración del amor de pareja. El enamoramiento que el novio siente por su amada no está nunca totalmente exento de las proyecciones de sus propios deseos e ilusiones; no está libre de ver en ella, aunque sea parcialmente, el «ánima», la mujer ideal que él tiene en su mente y de la que nos habla atinadamente Jung. La ve no como ella

19. Enrique Butelman, prólogo a *Psicología y Religión*, de C.G. Jung, 12.

20. H.C. Rumke, *The Psychology of unbelief*. Rockliff, London 1952.

es realmente, sino como él quiere que sea. Sin embargo, estas proyecciones no invalidan ese amor. No podemos acusar al joven de iluso porque su enamoramiento sea inmaduro. En el peor de los casos, si estas proyecciones llegan a ser masivas o intensas, el joven se está autoengañando y a la larga tendrá que descubrir que su amada no es como él la había imaginado. Tendrá que aprender a verla tal como es en la realidad. Pero tanto la relación con su amada como la existencia de ésta son indiscutibles.

Algo parecido ocurre en la oración y en nuestra relación con Dios. Ninguno de nosotros, por maduro que sea espiritualmente, está libre de una cierta carga de idealización, de proyecciones sobre Dios. Una visión pura, libre de limitaciones psicológicas, no existe en nuestra relación con Dios. Esto es así porque ninguna relación en la que interviene el ser humano está exenta de un cierto grado de proyección. Pero ello no nos autoriza a concluir que la oración es una ilusión. En el peor de los casos, como el novio de la ilustración, nuestro concepto de Dios será tan subjetivo que se va a alejar mucho del Dios revelado en la Biblia. Nos hacemos un dios a nuestra imagen y semejanza. No le vemos tal y como él es, sino como nosotros queremos que sea. Esto, ciertamente, puede falsear nuestra vida de oración, pero no hasta el punto de despojarla de todo valor.

Así pues, la presencia de «restos psicológicos» en la plegaria no sólo no la invalida sino que demuestra la verdadera naturaleza del ser humano. El hombre es una unidad indivisible. Es lógico, por tanto, que el Espíritu Santo se valga de algunas o de todas las partes de este conjunto en su obra sobre el creyente. Puede actuar como le plazca, a través del consciente o del inconsciente, del elemento psíquico o del elemento pneumático (espiritual). La acción de Dios sobre nosotros es integral. Nuestros esfuerzos deben ir encaminados a conocer cada vez mejor cómo es el Dios de la historia que ha hablado y cuya revelación culmina en Jesucristo.

En la medida en que Dios sea fruto de nuestras ilusiones y proyecciones, la oración se verá afectada de manera creciente por problemas psicológicos. Por el contrario, una relación equilibrada, a través de la oración, con el Dios revelado en Jesucristo es probablemente *la máxima expresión de salud emocional* de un ser humano.

¿Todas las oraciones iguales? La oración cristiana ante las meditaciones orientales

«Todo es lo mismo; en el fondo todo es igual. Lo importante no es cómo se ora, ni siquiera a quién se ora, sino orar. No hay diferencia entre mi oración, el Nirvana, y la tuya al Dios de la Biblia». Son palabras de un estudiante convertido al budismo. En una línea semejante, me decía un intelectual supuestamente creyente: «Hemos de estar abiertos al diálogo con Oriente. Tenemos muchas cosas que aprender de ellos».

Estos dos ejemplos nos muestran la atracción que ejercen en Occidente muchas formas de meditación oriental. Según un reportaje de la revista *Time*, el budismo ha conseguido miles de convertidos en Europa occidental en los últimos años.¹ ¿Cómo vamos a enfrentarnos a este reto? ¿Qué responderemos a las afirmaciones mencionadas? Los nuevos misticismos aparecen revestidos de una espiritualidad «superior» que arrincona todas las formas tradicionales de religión, incluida la fe cristiana. Como creyentes evangélicos necesitamos hoy en Occidente estar preparados «para presentar defensa con mansedumbre y reverencia ante todo el que nos demande razón» de nuestras creencias (1 P. 3:15). Éste es el

1. *Time* magazine, 21 noviembre 1988, 54-56.

motivo por el que hemos decidido incluir un capítulo dedicado a este tema. En una época de marcado sincretismo y relativismo, hemos de resaltar y defender *la singularidad de la oración cristiana*. El estudio comparado de las religiones nos muestra cómo la plegaria adquiere en el cristianismo unas características distintivas que chocan con el *lema sincretista de «todo vale, todo es bueno»*.

Uno de los fenómenos fundamentales que ocurren dentro del acto de orar es la *meditación*. Para ser realmente fecunda, la oración implica recogimiento interior, reflexión (tal como se indica en la primera parte del libro). Sin esta dimensión, la oración quedaría reducida a puro emocionalismo. Recordemos la necesidad de que todas las facetas de la personalidad estén en equilibrio. No es correcto, ni bíblico, aquel consejo que hace poco escuchamos en una conversación: «No pienses, ora». No es posible orar sin pensar. La oración implica pensamiento reflexivo. Por ello, afirmamos que *la meditación es parte integral de la oración*.

Pero es justamente en ese terreno donde encontramos los peligros insinuados en el capítulo X. ¿Sirve cualquier tipo de meditación? No. La meditación propia de la oración cristiana tiene *un propósito, unos medios y un marco* que le imprimen un carácter singular. Si la despojamos de estas características, puede quedar en un puro ejercicio de meditación trascendental o en un misticismo más emparentado con el platonismo que con la fe bíblica.

Quizás éste es el motivo por el cual algunos cristianos se asustan al oír la palabra meditación y muestran automáticamente una actitud defensiva, cuando no hostil. Esta postura de recelo, comprensible por el fuerte proselitismo de algunas sectas, en el fondo no tiene fundamento ni bíblico ni histórico. La meditación es un ejercicio tan hondamente bíblico que impregna las páginas del Antiguo Testamento desde su inicio. Hasta tal punto es así, que si alguien pudiera atribuirse el título de «inventor» de la meditación, sin duda le correspondería a las grandes figuras de la fe judeo-cristiana.

Igualmente, la historia de la Iglesia nos muestra una práctica activa de la meditación, aunque a veces excesivamente contaminada por influencias no cristianas.

No obstante, en los últimos tiempos hemos asistido a un doble fenómeno que explica, por lo menos parcialmente, la reticencia de algunos creyentes a la meditación. Por un lado, el declinar progresivo de sus características bíblicas llegó a convertirla en una práctica árida, desprovista de vida. Ello provocó una reacción de indiferencia, especialmente en el cristianismo evangélico. Por otro lado, las sectas y religiones orientales han patrocinado una forma de religiosidad centrada, precisamente, en cierto tipo de meditación. Este doble fenómeno ha causado un abandono notable de su práctica. Pero la meditación entendida como un recogimiento interior para pensar reflexivamente en Dios es parte integral de la oración y, por tanto, de la vida cristiana. Un cristianismo sin meditación, sin «oración meditativa» como la denomina Richard Foster,² deja un vacío peligroso en una sociedad activista hasta el frenesí. El hombre de hoy necesita mucho del bálsamo terapéutico de la meditación. Si no llenamos nosotros este vacío, lo harán otros. Y lo llenarán a su manera, con un panteísmo universalista que promete una vida sin ansiedad para el presente y utopías para el futuro.

Somos nosotros, los cristianos, herederos legítimos de la tradición bíblica, los que debemos recuperar y reivindicar el verdadero sentido bíblico de la meditación. Es una necesidad urgente. Y el mejor lugar para empezar es la oración. Cuando le preguntaron a Dietrich Bonhoeffer por qué meditaba, respondió: «Porque soy cristiano».

Es una pena descubrir que muchos convertidos al budismo en Europa buscan originalmente una vida trascendental, pero rechazan el cristianismo porque lo asocian con el materialismo. Hemos de reconocer el vacío que hemos dejado en este campo.

2. Richard Foster, *Meditative Prayer*. Inter-varsity Press, U.S.A., 1983.

Por todas estas razones, necesitamos analizar los rasgos distintivos de la oración en el área de la meditación. Conocerlos va a enriquecer nuestra vida espiritual en su esencia misma y puede transformarla en un oasis fecundo. Ignorarlos nos aboca a errores que ya tienen antecedentes en la historia de la Iglesia y que, como veremos, están rebrotando en nuestros días. Así pues, lo que hay en juego es muy importante.

Diferencias entre la meditación cristiana y las meditaciones orientales

En primer lugar, son distintas en su *propósito*. Las meditaciones orientales buscan conseguir un estado mental de relajación, de tranquilidad, en que uno ve los problemas desde una óptica casi de impasibilidad. Observemos la definición de Meditación Trascendental dada por su fundador, el Guru Maharishi:

«Técnica mental automática, sin esfuerzo, que consiste en dirigir la atención hacia dentro en busca de los niveles sutiles de un pensamiento hasta que la mente trasciende la experiencia de estos niveles y llega a la fuente original del pensamiento (conciencia pura)».³

Esta definición resume de manera inmejorable los puntos clave de divergencia con la fe cristiana. *Su centro* es el hombre («dirigir la atención hacia dentro»). A este enfoque primordialmente egocéntrico se le suma, de manera lógica, el utilitarismo: busca unos resultados inmediatos, tangibles. La meditación trascendental es algo que hay que «usar para». El destinatario de la oración no es, en último término, un Dios personal, sino yo mismo. En cualquier caso, la meta última es conseguir un *estado* de liberación, de «bien supremo», en el que se produce la fusión de la identidad propia con la

conciencia cósmica. Un buen ejemplo lo constituye el budismo con el estado de *nirvana*.

El énfasis está en la *afirmación final del yo* como una experiencia trascendental. Esta experiencia lleva al hombre *más allá de sí mismo*, hacia niveles superiores cósmicos que aspiran a unirle, finalmente, con el universo. El hombre se encuentra a sí mismo cuando renuncia a su yo individual y llega a un estado despersonalizado. Se produce como una salida del yo, una excursión a un yo distinto. De ahí el nombre de *transpersonalismo* que se da a muchas de estas meditaciones.

Nos interesa observar cómo algunas escuelas de psicología emplean estas meditaciones como *técnica de relajación* en el tratamiento de ciertos problemas psíquicos. Y lo que es aún más notorio: algunos de los mejores tratados actuales de psiquiatría presentan, sin ninguna matización, la meditación trascendental y el yoga como una alternativa más en el tratamiento de la ansiedad.⁴ Como analizaremos más adelante, este hecho nos parece alarmante porque detrás de una supuesta técnica se esconde una ideología. No hay ninguna práctica que no tenga un soporte teórico.

Por el contrario, el propósito de la meditación y la oración cristianas es casi el opuesto. Su destinatario es un Dios personal y su propósito no es conseguir un estado, sino una relación íntima con la persona de Jesucristo revelada en la Biblia. Busca conocer de manera vivencial a este Dios a fin de parecerse cada vez más a su modelo (Ro. 8:29). Ésta es la meta de la meditación y de toda nuestra vida cristiana. Es teocéntrica en tanto que la mirada está puesta en Cristo. Porque amamos a Dios, queremos hacer lo que a él le gusta, y su deseo es nuestra progresiva semejanza a su Hijo.

En cuanto a los *medios*, también son distintos. Las medi-

3. Guru Maharishi, revista *Hospital Times*, mayo, 1970.

4. Así ocurre en los ya citados *Comprehensive Textbook of Psychiatry* de Freedman y Kaplan (ver pág. 3254) y en el *Harvard Guide to Modern Psychiatry* (pág. 177).

taciones orientales se acercan mucho a una *técnica*. Hay una serie de ejercicios concretos, una metodología que uno debe seguir con más o menos exactitud a fin de conseguir el estado deseado. La oración cristiana, por el contrario, es lo que más se aleja de una técnica. Esto es así por su esencia misma, una relación íntima. «Si se le quieren fijar reglas, hacer de ella un método, aplicarla como una técnica, ya no estará viva, estará vaciada de su sustancia religiosa. No tengo, pues, ninguna receta que ofrecer a nadie»,⁵ decía Paul Tournier al preguntarle su opinión sobre este tema.

La meditación oriental es fundamentalmente *pasiva*: uno se abandona, se entrega. Busca desconectar, *vaciarse*. Como dice Gaius Davies, psiquiatra inglés, «pone la mente en punto muerto».⁶ También aquí las diferencias son totales. *La oración cristiana ni es una técnica ni es pasiva*. Es un proceso activo en el que la persona está plenamente ocupada en la verdad de Dios. No busca vaciar la mente, sino llenarla. No busca aflojar la atención, sino concentrarla. No busca relajarse, sino darse. No consiste en dejar vagar las ideas sin rumbo fijo, sino en fijarlas en unas realidades concretas: la persona de Dios, sus hechos, sus promesas, sus mandamientos. Ello constituye el *marco* dentro del cual se desarrolla la meditación. No es una excursión sin límites, un viaje vago en el que se carece de mapa y brújula.

El cristiano, en su ejercicio de la meditación, tiene un mapa preciso, la Palabra de Dios, y un norte visible, la persona de Jesucristo. Ambos puntos de referencia le impiden perderse en la oscuridad de la introspección y deambular a tientas en una religiosidad difusa. Este marco juega una función importante en la práctica de la oración. Nos recuerda que orar no es mirarnos primero a nosotros mismos sino a Dios. Cuando el centro es la Palabra de Dios, ello nos libra del peligro de una introspección excesiva.

5. Paul Tournier, *Técnica Psicoanalítica y fe religiosa*, 238.

6. Gaius Davies, *Stress*. Kingsway, 1988, 68.

La oración no es comunicación con uno mismo. Ciertamente a veces uno se encuentra hablando consigo mismo al orar. Pero éste no es su propósito. La meditación no está hecha para escucharnos o hablarnos a nosotros en primer lugar. Si esto fuera así, se convertiría en un mero ejercicio de *autoanálisis*. Sin duda, Dios puede utilizar el tiempo de meditación, como ya vimos en el capítulo X, para darnos luz y clarividencia; problemas archivados en el inconsciente adquieren a veces una perspectiva distinta en la oración. Éste y otros hechos pueden ocurrir porque el Espíritu Santo se vale de todos los instrumentos útiles para «guiarnos a toda verdad». Pero no oramos para escucharnos a nosotros mismos ni (como decía el Guru Maharishi) para dirigir la atención hacia dentro.

Esta meditación bíblica se consigue a través de uno de los atributos más singulares del ser humano, la *conciencia reflexiva*.

Analicemos esta característica única del hombre que alcanza su máxima expresión al orar. Un animal es consciente; el hombre es consciente de que es consciente. Esta *doble vuelta de la conciencia* es exclusiva de los seres humanos. Constituye el instrumento que no sólo nos diferencia de los animales, sino que nos permite este acto singular de meditar. Nos capacita para centrar nuestra atención en Dios. Es un ejercicio activo que consiste en «llevar todo pensamiento cautivo a la obediencia a Cristo Jesús» (2 Co. 10:5b). En este sentido, podríamos comparar nuestra mente a un jardín. A veces no tenemos opción de escoger las plantas que crecen (los pensamientos), pero sí podemos escoger qué plantas vamos a cultivar. Debemos regar, abonar ciertos pensamientos y dejar que otros se vayan secando.

Este proceso activo, semejante al del agricultor con su huerto, es el que realiza la conciencia reflexiva a través de la meditación. «Llevar cautivo» un pensamiento a Cristo nunca puede ser algo pasivo. Va a implicar lucha, actividad. *Psicológicamente hablando, la oración es poner nuestra*

conciencia reflexiva al máximo de sus capacidades. Requiere un esfuerzo, una tensión, ausentes en las otras formas de meditación. Por ello, nunca podremos aceptar un concepto sincretista de la oración. Todas las oraciones no son iguales.

Una última diferencia que observamos entre las religiones orientales y la oración cristiana radica en el *valor de la persona*. En la meditación oriental la personalidad propia queda, en último término, anulada, absorbida en una consciencia universal, se pierde la identidad del yo. Por el contrario, en la oración es donde uno se encuentra plenamente a sí mismo, como señalamos al mencionar su valor existencial (ampliaremos ese punto más adelante).

Hasta aquí los peligros que proceden de un campo concreto: el orientalismo. Pero éste no es el único terreno movedizo. Ya desde muy antiguo la oración, y la meditación, se han visto afectadas por corrientes de pensamiento no cristianas. Son influencias mucho más sutiles porque vienen revestidas de una espiritualidad aparentemente bíblica. Históricamente, el peligro principal ha venido de *la influencia platónica*. El platonismo *marcó de una manera importante la tradición mística cristiana* desde el principio. Ya uno de los padres de la iglesia, Dionisio el Areopagita, bajo la influencia inmediata de Plotino, filósofo alejandrino del tercer siglo, y más lejana de Platón, afirmaba que la oración verbal era sólo un sustituto pobre de la «verdadera oración». «La comunión auténtica con Dios se logra en el silencio total del alma con su Creador». En nuestros días asistimos a un rebrote de influencia platónica en algunos círculos cristianos, sobre todo en su concepto de espiritualidad. Ello moldea intensamente su idea y su práctica de la oración. Entienden estos hermanos que el propósito de la oración es la unión con Dios, estar tan cerca de él en nuestro ser interior, que «llego a percibirlo, a sentirlo como mío». Implica un vaciarse de sí mismo, un quebrantamiento tan total que elimina su personalidad, incluso los aspectos positivos de la misma. El

creyente intenta alcanzar un punto donde la distinción Creador-criatura ya no existe, o, por lo menos, ya no se nota.

Esta espiritualidad no refleja la globalidad de la enseñanza bíblica. Como hemos visto, el propósito de la oración no es crear un estado místico en el que mi yo se fusiona con Dios. Ni siquiera es lograr que Dios se haga presente en mí a través de ciertas técnicas de meditación. El Señor ya está presente con nosotros y en nosotros, lo sintamos o no, nos demos cuenta o no.

Un autor evangélico, Watchman Nee, sugiere que nuestro espíritu y el Espíritu de Dios llegan a estar tan unidos que ya no se pueden distinguir ni diferenciar.⁷ Con el respeto que la obra y la persona de Watchman Nee nos merecen, creemos que en este punto no podemos concordar con él. Su afirmación deriva de un concepto de espiritualidad netamente platónico. Esta idea, como afirma Macaulay, «obliga a un continuo éxodo de sí mismo».⁸ La meta de la oración no es conseguir un estado de impasibilidad donde uno no es afectado por nada, ni del mundo exterior ni de nuestros propios instintos. Ello estaría más cerca de las religiones orientales que del Evangelio.

Esta espiritualidad de origen platónico utiliza la oración verbal sólo como el motor de arranque para llegar al estado de éxtasis en el que el corazón se entrega totalmente y en silencio a Dios. Lo que importa en la oración es la actitud contemplativa que experimenta de manera intensa la presencia de Dios, que se funde con él. Al percibir la realidad divina, sobran las palabras. En este sentido, la oración verbal es un medio para conseguir el éxtasis contemplativo que es la plegaria por excelencia. La experiencia es lo que cuenta. Ésta es la forma mejor y superior de oración. La plegaria viene a ser el medio para sentir a Dios dentro.

7. Watchman Nee, *The Release of the Spirit*. Bombay: Gospel Literature Service, 1965.

8. Ronald Macaulay, *Being Human*. Inter-varsity Press, U.S.A., 1978, 46.

A nuestro juicio, esta idea de la oración como un fenómeno de éxtasis no verbal está lejos del concepto bíblico. La razón para orar no es experimentar la realidad de Dios ni sentir su presencia, como ya indicamos. Ello no quiere decir, de ninguna manera, que debe estar desprovista de emociones. La confesión, la gratitud, la intercesión pueden estar llenas de sentimiento, envueltas por un corazón que vibra intensamente, ya sea en el gozo o en el dolor. *Estas emociones son un componente posible de una oración genuina, pero no un componente necesario.* En otras palabras, lo que hace que una oración sea más o menos eficaz no es la cantidad o la intensidad de sus emociones. No es éste el termómetro para medir la calidad de una oración. Las emociones pueden ser el resultado de la oración, pero no su meta.

Sin duda, tenemos mucho que aprender de la tradición mística cristiana, sobre todo en lo que se refiere a la vida devocional y a su percepción profunda de la presencia de Dios. La aportación de los grandes místicos a la historia de la iglesia constituye un patrimonio espiritual riquísimo. Pero hemos de ser conscientes de los errores y de los desequilibrios. También aquí podemos aplicar el consejo del apóstol Pablo, «examinadlo todo y retened lo bueno».

Vamos a considerar someramente cómo las formas de pensamiento oriental, así como el neoplatonismo, han penetrado en algunas escuelas de psicología contemporánea. Ello nos interesa no por razones puramente académicas, sino por la influencia práctica que esas formas tienen en algunos creyentes.

Este grupo de escuelas constituye las *psicologías transpersonales*. Su énfasis se resumiría en la frase: El hombre se encuentra *más allá de sí mismo*. Uno de los mejores expertos en evaluar críticamente las diversas escuelas de psicoterapia, el americano T.B. Karasu, describe su objetivo con las siguientes palabras: «Pretenden conseguir la unidad a un plano humano, universal o cósmico... en el que la persona experimenta una trascendencia de los límites de su yo hacia

una consciencia universal».⁹ Para ello se utilizan técnicas propias de las religiones orientales: el nirvana, el zen, la meditación trascendental, etc.

¿Dónde radica el peligro? La trampa de estas formas de meditación y de psicoterapia está en su presentación, aparentemente inocua. Se trata de una forma técnica, aséptica, de aliviar la ansiedad y las tensiones de la vida diaria. Se nos presenta como un instrumento neutro de naturaleza científica. En un primer nivel puede que sea cierto. Pero detrás hay siempre una filosofía, una religión. Por ese motivo, nosotros desaconsejamos estas formas «espirituales» de psicoterapia, porque contienen marcados componentes religiosos. La frontera entre lo científico y lo religioso es aquí muy borrosa.

Podríamos mencionar muchos representantes de estas psicologías. Nos limitaremos a los más prominentes. En Estados Unidos, Abraham Maslow; en Europa, el italiano Rodolfo Assagioli, creador de una psicoterapia llamada psicossíntesis. Queremos destacar, sin embargo, al americano Ken Wilber, porque es en este autor donde vemos la influencia del orientalismo de una manera incuestionable. No es nuestra intención aquí hacer un análisis crítico de estas escuelas. Ello escapa al propósito de este capítulo. Sólo queremos llamar la atención a dos hechos:

En primer lugar, la psicología secular en Occidente está abrazando, de manera creciente, premisas orientales de tipo panteísta y sincretista. Es una muestra más del culto a la permisividad y a la tolerancia, ídolos intocables para muchos de nuestros contemporáneos. El secularismo llega también por esta vía aparentemente científica.

En segundo lugar, el creyente que se adentra en el campo del transpersonalismo corre un riesgo cierto de abrirse a las influencias de «los principados, las potestades y los gobernadores de las tinieblas» (Ef. 6:12). El médico inglés y

9. T.B. Karasu-L. Bellak, *Specialized Techniques in Individual Psychotherapy*. Brunner/Mazel, 1980, 22.

erudito en temas de psicoterapia, Roger Hurding, escribe al respecto: «De la misma manera que encontramos en la Biblia advertencias claras contra los que practican “adivinación, agoreros, sortílogos, hechiceros, encantadores, adivinos, magos, o quien consulte a los muertos” (Dt. 18:10-11), vemos muchos ejemplos de invasión del territorio enemigo entre los defensores del transpersonalismo». ¹⁰ El mismo Wilber, observando el interés generalizado de la gente de hoy por los fenómenos psíquicos, el yoga, las religiones orientales, los estados alterados de conciencia, las experiencias fuera del cuerpo, etc., advierte: «Este deseo de trascendencia ocasionalmente adquiere formas grotescas, exageradas, tales como la magia negra, el ocultismo, el uso equivocado de drogas psicodélicas y la adoración cúllica a un guru». ¹¹

Al principio, el cristiano se puede sentir muy atraído por las psicologías transpersonales; su énfasis en el más allá, su constante mención de la palabra «Dios», su búsqueda de una auténtica espiritualidad acaban por deslumbrar al neófito. En este sentido la influencia de ciertos aspectos de la psicología de Jung puede ser negativa. Su diálogo con Oriente fue, prácticamente, un sincretismo con las religiones orientales.

Su énfasis, por ejemplo, en la inmanencia divina llega al extremo de mezclar a Dios con el yo. Jung está en la línea platónica en el sentido de que su visión de lo espiritual no es la de un Dios personal, que se ha revelado en la Historia. Para él, Dios es una experiencia. Lo importante no es creer, sino saber. Su rechazo de la Iglesia y de sus doctrinas es bien conocido: «La iglesia se convirtió gradualmente en un lugar de tormento para mí». ¹²

En el campo protestante dos psicoterapeutas han trabajado para dar una visión cristiana a la psicología de Jung:

10. Roger Hurding, *Roots and Shoots*. Hodder and Stoughton, 1985, 175.

11. Citado por Hurding, *op. cit.*, 174-175.

12. C.G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*. The Fontana Library, 1967, 63.

Christopher Bryant y Morton Kelsey. Sus esfuerzos de integración han producido una obra interesante en algunos aspectos. Sus aportaciones nos recuerdan, sobre todo, la gran necesidad de la contemplación y la meditación en la vida cristiana. No nos cansaremos de repetir, sin embargo, que el camino del misticismo no está exento de peligros. Como creyentes hemos de acoger con reservas algunos de los argumentos de Kelsey y Bryant, sobre todo su énfasis en lo subjetivo, la necesidad de experiencias como medio de restauración espiritual. Ello puede ir en menoscabo de los hechos objetivos de la fe, sobre todo la expiación de nuestros pecados por Cristo. Ambos autores confirman el peligro de adentrarse en esas «excursiones» porque uno queda expuesto tanto a la influencia divina como a la del maligno. El peligro del ocultismo aparece en la obra de Jung y es un factor a tener en cuenta.

Ello nos lleva a una última pregunta: «¿Cómo distinguir entre lo mágico y lo místico? Lo primero ofrece peligros por sus fronteras borrosas con el orientalismo e incluso con lo esotérico y el ocultismo. Lo místico, en cambio, puede contener elementos saludables que enriquecen nuestra vida de oración siempre que recordemos los posibles desequilibrios. Un autor, Theo Sperry, nos ayuda con una sencilla descripción: «La magia consiste en poner a Dios a nuestro servicio, en lugar de ponernos nosotros al suyo». ¹³ Magia, en términos generales, es toda forma de trascendentalismo que tiene el yo como centro y meta. El misticismo cristiano busca dar, ofrecer. Lo mágico oriental busca obtener, conseguir.

El cristiano, a través de la oración, pretende, en último término, responder a su amante, Dios, que es un tú objetivo. En la meditación oriental se persigue una consciencia difusa y generalizada en la que uno llega a perder su personalidad

13. Theo Sperry, citado por Paul Tournier en *Técnica Psicoanalítica y fe religiosa*, 224.

en aras de una identidad cósmica amorfa. En Cristo, el yo crece en su carácter singular y personal: «A mis ojos fuiste de gran estima... y yo te amé... te redimí... te puse nombre, mío eres tú» (Is. 43:1, 4). La individualidad de cada uno adquiere su máxima expresión en Cristo, quien nos da una identidad nueva, una dignidad propia, un sentido de persona profundo e intransferible. En las meditaciones orientales ocurre exactamente lo contrario: la anulación de la personalidad que se diluye en la piscina cósmica de la consciencia universal.

En resumen, en Cristo uno llega a ser plenamente persona; en el orientalismo, desaparece la esencia personal para fusionarse con el universo. El destino parece muy distinto. Entre la perspectiva gloriosa de Apocalipsis 21 y la utopía cósmica de las religiones orientales, nosotros personalmente escogemos la primera. Nos quedamos con el Dios personal que con voz íntima nos promete:

«Al que tuviere sed, yo le daré gratuitamente
de la fuente del agua de la vida.

El que venciere heredará todas las cosas, y
yo seré su Dios, y él será mi hijo»

(Ap. 21:6b-7)

Tercera Parte

EL PADRENUESTRO

José M. Martínez

*Padre nuestro que estás en los cielos,
santificado sea tu nombre.
Venga tu reino.
Hágase tu voluntad, como en el cielo,
así también en la tierra.
El pan nuestro de cada día
dánoslo hoy.
Y perdónanos nuestras deudas,
como también nosotros perdonamos
a nuestros deudores.
Y no nos metas en tentación;
mas líbranos del mal;
porque tuyo es el reino,
el poder y la gloria,
por todos los siglos.
Amén.*

(Mt. 6:9-13)

Prefacio

La oración no constituye sólo un tema teológico con ramificaciones psicológicas. Es, como se ha indicado en las partes precedentes de esta obra, un elemento esencial de la experiencia cristiana. Su práctica —ya se ha visto— no es fácil. Exige un aprendizaje. Así lo entendieron los primeros discípulos de Jesús (Lc. 11:1). En respuesta a su necesidad, el Señor les enseñó la oración del Padrenuestro. No para que la repitieran mecánicamente, de modo más o menos inconsciente, sino a fin de que su contenido les orientase en cuanto al modo de orar y a aquello que se debe pedir.

Esta oración modelo es un testimonio de fe en el Padre, Dios todopoderoso y soberano. Nos eleva a la esfera trascendente del reino de Dios, donde la santificación de su nombre y el cumplimiento de su voluntad son necesidades de primerísimo orden. Pero Jesús sabía que sus seguidores no podían aún vivir exclusivamente en las alturas espirituales de la trascendencia. Habían de seguir sujetos a necesidades de toda índole, físicas o temporales (el «pan») y morales y espirituales (el perdón de los pecados y la liberación de la tentación y del mal). Todas esas necesidades deben ser presentadas al Padre celestial con la confianza de que Dios concederá lo que se le pide. Es poderoso para hacerlo, pues «suyo es el reino, el poder y la gloria».

La plegaria del Padrenuestro se oye en todas las lenguas, en todos los países de la tierra. Su mensaje, y mucho más su asunción sincera por parte del pueblo de Dios, puede significar la mayor bendición para la Iglesia y para el mundo entero. Adentrémonos en su estudio con humilde actitud de discípulos, con fe y con espíritu de adoración.

Introducción

La oración del Padrenuestro ha llegado a nosotros en dos versiones: la del evangelista Mateo (Mt. 6:9-13) y la de Lucas (Lc. 11:1-4). Ambas hacen clara referencia a la necesidad que los discípulos de Jesús tenían de ser instruidos en la práctica de la plegaria.

El contexto de Lucas (Lc. 11:1) destaca la petición expresa de uno de ellos: «Maestro, enséñanos a orar como enseñó Juan a sus discípulos». Los rabinos judíos habían elaborado oraciones que el pueblo aprendía mediante la liturgia de la sinagoga. El precursor del Mesías, al parecer, había introducido un modo de orar distintivo. ¿No tendría Jesús un modelo nuevo de plegaria? Si así era, sus seguidores deseaban conocerlo. Y Jesús dio respuesta a su petición con una oración ejemplar.

En el evangelio de Mateo el contexto varía. Jesús está desgranando instrucciones sobre los más variados temas, entre ellos la limosna, la oración y el ayuno. Estas manifestaciones de religiosidad eran con frecuencia mero alarde de piedad, ostentación aparatosa carente de interioridad. La plegaria no se valoraba tanto por el fervor sincero del orante como por la elocuencia y abundancia de sus palabras. Cuanto más extensas fuesen las oraciones tanto mayor era la posibilidad de que fuesen oídas por Dios. En este aspecto los judíos tenían mucho en común con los paganos (Mt. 6:7). Sobre estos conceptos y prácticas Jesús descarga un golpe impresionante con su modelo de oración. A la retórica de las plegarias judías se contraponen la simplicidad; a la larga duración, la brevedad. Con todo, la oración del Padrenuestro no podía tener un contenido más denso. Ni más inspirador.

Observaciones sobre el texto

Al comparar las versiones de Mateo y de Lucas se observa que la segunda es más breve que la primera. En ella algunos manuscritos omiten las frases «que estás en los cielos», «sea hecha tu voluntad en la tierra como en el cielo» y «libranos del mal», así como la doxología final que también en el texto de Mateo es considerada como una adición litúrgica posterior.

Estas diferencias han suscitado preguntas de carácter crítico. ¿Cuál es el verdadero texto original, el de Mateo o el de Lucas? Muchos especialistas optan por este último y ven en la versión de Mateo una ampliación acorde con la tendencia de la época a la expansión litúrgica de formas simples. En su opinión, «nadie se habría atrevido a acortar un texto sagrado como la oración del Señor excluyendo dos peticiones si hubiesen formado parte de la tradición original».¹ Ésta es también la opinión de Joachim Jeremias,² quien, pese a las razones que aduce, reconoce que la cuestión continúa abierta y sugiere otras posibilidades. «Verdad es que habremos de ser cautos en considerar resuelto el problema. La posibilidad de que el mismo Jesús hubiese dado el Padrenuestro a sus discípulos en ocasiones diferentes y con versiones distintas —una más larga y otra más corta— no puede ser excluida *a priori*».³ De semejante parecer era Russel B. Miller cuando escribía: «No existe ninguna prueba de que la oración fuera dada por Jesús una sola vez. No es necesario suponer que sus discípulos fueron siempre los mismos y sabemos que él impartió instrucción sobre la oración en varias ocasiones. Pudo haber dado la oración modelo espontáneamente en una ocasión y a petición de algún discípulo en

1. C. Brown, *Dictionary of New Testament Theology*, II, «Prayer», 870.

2. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*. Sígueme, 227 ss y *Abba*, 220 ss.

3. J. Jeremias, *Abba*, 222.

otra. Es probable que los dos evangelistas, usando las mismas o diferentes fuentes, presentaran la oración en la conexión que mejor se ajustaba al plan de sus narraciones».⁴

En nuestra opinión, ambos textos nacieron de las palabras de Jesús, por lo que ambos merecen idéntico respeto. En nuestra exposición, no obstante, seguiremos el de Mateo, que es el que desde el primer siglo se ha venido usando en las diversas liturgias de las iglesias cristianas.

Estructura

El Padrenuestro presenta dos partes claramente diferenciadas. La primera tiene que ver con Dios; comprende la invocación al Padre y tres peticiones relativas a su nombre, su reino y su voluntad. La segunda atiende a necesidades del hombre: el pan, el perdón y la protección.

Este orden es en sí aleccionador. En nuestro pensamiento y en nuestros anhelos Dios debe ocupar siempre el primer lugar. Cuando buscamos prioritariamente su reino y su justicia, todas las demás cosas nos son añadidas (Mt. 6:33). La primacía de Dios es esencial para el bienestar del ser humano. Pero desgraciadamente el hombre se opone a ella. Desplaza a Dios del centro de su vida y se coloca a sí mismo en él. De ese egocentrismo han nacido todos los males que atormentan a la humanidad. Para remediarlos sólo hay un medio: que se devuelva a Dios el lugar que le corresponde.

Esto ha de ser tenido en cuenta aun por los creyentes en el momento de orar. Muchas de nuestras preces también tienen un carácter eminentemente egocéntrico. A menudo lo primero —a veces lo único— que presentamos a Dios son nuestros problemas, nuestras necesidades y deseos temporales. Sólo superficialmente —cuando lo hacemos— pensamos en la

4. R.B. Miller, *The International Standard Bible Encyclopædia*. Eerdmans, 1946, vol III, 1920 s.

gloria y los «intereses» de Dios. Demostramos así no haber entendido lo más elemental del Padrenuestro: el orden de prioridades que debe regir nuestra vida.

Es también de notar la estrecha relación que existe entre las tres peticiones de la primera parte. De hecho son inseparables. El nombre de Dios no puede ser santificado si su reino está ausente; y el reino sólo es concebible en la medida en que la voluntad de Dios se cumple.

Las peticiones de la segunda parte son, en cierto modo, consecuencia de las formuladas en la primera. Ante la grandeza del Dios de los cielos y la gloria de su reino contrastan nuestra necesidad y pobreza. Pero el Dios Rey es el Padre. De su misericordia cabe esperar el «pan» sustentador en todas las circunstancias. El solo pensamiento de «hacer su voluntad» nos anodada; sobre nuestra conciencia gravita el peso de nuestros pecados. Sólo el perdón divino podrá ser el punto de partida para una vida de obediencia. Sucede, sin embargo, que esta vida discurre en un mundo plagado de tentaciones y males, dominado por el maligno; de ahí la necesidad de la última súplica.

Algunos comentaristas han visto un paralelo entre la estructura del Padrenuestro y la del Decálogo (Éx. 20). También en éste se observan dos partes; la primera con cuatro mandamientos relativos a los deberes del hombre para con Dios; la segunda con seis que conciernen al hombre en sus relaciones consigo mismo y con sus semejantes. Pero la comparación de ambos textos de la Escritura nos permite ver mucho más que una simple analogía estructural. Existe entre ellos una conexión profunda. El Decálogo sólo puede ser cumplido cuando el creyente eleva a Dios sinceramente las peticiones del Padrenuestro.

La grandeza de la oración modelo

La oración enseñada por Jesús a sus discípulos constituye uno de los tesoros más preciados de la Iglesia cristiana. Es

sumamente simple en su forma, lo que contrasta con el estilo sobrecargado de las oraciones judías de aquella época. Como hace notar Bornkamm, «la primera característica del Padrenuestro es su gran sencillez, su sobriedad, la ausencia de ampulosas invocaciones y de alabanzas pomposas».⁵ Pero la simplicidad en la forma no significa pobreza de contenido, pues éste es de una riqueza espiritual incomparable. «En pocas palabras resume el corazón de la predicación de Jesús... Es la suma más clara y rica, pese a su brevedad, que tenemos del mensaje de Cristo».⁶ Posiblemente al expresarse J. Jeremias en estos términos tenía en mente la frase con que Tertuliano definió el Padrenuestro: *breviarium totius evangelii* (compendio de todo el Evangelio). Sin duda, tenía razón Simone Weil al afirmar en su glosa sobre esta oración: «El Padrenuestro contiene todo ruego posible; nadie puede imaginar una oración que no esté en él incluida. Es como oración lo que Cristo es como hombre. Es imposible rezarlo fijando toda la atención en cada una de sus palabras sin que se opere en el alma una transformación, tal vez pequeña, pero efectiva».⁷

No es de extrañar que desde los primeros tiempos del cristianismo el Padrenuestro ocupara lugar especial tanto en la catequesis como en formas litúrgicas más o menos desarrolladas. La *Didajé* o Doctrina de los Doce Apóstoles, uno de los documentos más antiguos de la iglesia primitiva (finales del siglo I), lo cita literalmente siguiendo la versión de Mateo, la doxología final incluida (8, 2) y establece el deber de rezarlo tres veces al día.

Su uso se había generalizado en el siglo IV, particularmente en la celebración eucarística. Según la liturgia de Juan Crisóstomo, el oficiante rezaba el Padrenuestro previa la oración siguiente: «Dígnate, oh Señor, que gozosos y sin

5. Günther Bornkamm, *Jesús de Nazaret*. Sígueme, 1982, 143.

6. J. Jeremias, *Abba*, 71, 224.

7. Cit. por T. Sorg, *Wenn ihr aber betet*. Kreuz Verlag, 1973, 10.

temeridad nos atrevamos a invocarte a ti, Dios celestial, como a Padre, y que digamos: "Padre nuestro que estás en los cielos..."».

La inclusión del Padrenuestro en la liturgia ha sido común a la mayoría de iglesias (católica, protestantes y ortodoxas) hasta nuestros días. Y aun aquellas que carecen de fórmulas litúrgicas reconocen su valor insuperable como modelo de plegaria en el que se inspiran para la práctica de la oración espontánea.

Aparte de su uso como elemento litúrgico, El Padrenuestro ha sido siempre singular objeto de estudio y exposición. Desde los tiempos de Orígenes, Cipriano y Agustín, ha merecido hasta hoy una atención muy especial tanto en la predicación como en la literatura cristiana. Pocos textos de la Biblia han sido objeto de tantos y tan variados comentarios como la oración modelo. Es que en sus frases la Iglesia ha encontrado el significado profundo de la plegaria: encuentro con el Padre celestial.

Ese encuentro nos humilla y nos alienta, nos compromete y nos transforma. Orar de veras, asumiendo las peticiones del Padrenuestro, nos obliga a revisar nuestra vida cristiana. Y, probablemente, a cambiarla.

La invocación

«Padre nuestro que estás en los cielos...»

«Padre». No podía ser más inspiradora la primera palabra de la oración modelo. Ni más reveladora, pues de modo incomparable resume lo esencial del Evangelio. Trascendiendo todos los conceptos anteriores de la paternidad divina, nos sitúa en la esfera de la más gloriosa relación con Dios en virtud de la obra salvífica de Cristo.

En cierto sentido el uso del término «padre» aplicado a la divinidad no fue totalmente nuevo cuando Jesús lo introdujo como forma de invocar a Dios. En siglos anteriores es común a distintas religiones; pero generalmente sólo expresa la idea de poder creador y de autoridad. «El nombre "padre" aplicado a Dios en las religiones del antiguo oriente, así como en la Grecia y la Roma clásicas, siempre se basa en ideas míticas relativas a un acto original de engendramiento y de descendencia natural, física, de todos los hombres de Dios. Así el dios El de Ugarit es llamado "padre de la humanidad"; el dios-luna babilónico, Sin, es denominado "engendrador y padre de dioses y hombres"; y en Grecia, Zeus (a partir de Homero) recibe el nombre de "padre de hombres y dioses". En Egipto el faraón es considerado de modo especial hijo de Dios en sentido físico. El nombre de padre expresa sobre todo la autoridad absoluta de Dios que exige obediencia...».¹

1. O. Hofius, *Theological Dictionary of the New Testament*, I. Paternoster, 1975, «Father», 616.

También en el pensamiento filosófico se incorporó la idea de paternidad al concepto de Dios. Tanto Platón como los estoicos veían en la divinidad al «padre universal», al «creador, padre y sostenedor» de los hombres. Y la metafísica platónica, superando la simple idea del padre creador, identifica al padre divino con la «idea del bien».

Pero todos estos conceptos presentan una característica común: no influyen prácticamente en la fe o en el comportamiento de quienes los asumen. Envueltos en las fantasías mitológicas o en ideas filosóficas, ni expresan la verdadera naturaleza de Dios ni estimulan el anhelo de una comunión viva con él.

Muy diferente es el concepto de Dios como padre que hallamos en el Antiguo Testamento. En primer lugar, llama la atención el escaso número de veces (quince solamente) que se nombra a Dios con esa palabra. Cuando se hace, nos indica la revelación de Yahvéh con el individuo o con la humanidad en general. Se refiere a la relación con el pueblo de Israel (Dt. 32:6; Is. 63:16; 64:8; Jer. 31:9; Mal. 1:6; 2:10) y en algunos casos al rey (2 S. 7:14; 1 Cr. 17:13). Pero en ningún caso se sugiere paternidad en el sentido biológico. Menos aún se enmarca la idea en ficciones mitológicas. Dios se ha revelado como padre en la historia de su pueblo, una historia de carácter eminentemente soteriológico. Con unos antecedentes que se remontan a la época de los patriarcas, los anales de Israel tienen un punto culminante en el éxodo y en el establecimiento del pacto. En esos acontecimientos y en otros muchos posteriores, Dios muestra su espíritu paternal al redimir, guiar, proteger y educar al pueblo de su elección (Jer. 31:20). A la solicitud de este padre divino habría de corresponder Israel con su gratitud y obediencia. En comunión viva con él experimentaría la riqueza de bendición que entrañaba la promesa: «Pondré mi morada en medio de vosotros... y andaré entre vosotros; yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (Lev. 26:11, 12).

Es de notar, no obstante, que con el transcurso del tiempo

la descripción de Dios como padre disminuyó hasta el punto de que sólo muy ocasionalmente aparece en el judaísmo del período precristiano. Posiblemente el ensombrecimiento de la figura del Dios padre se debió al relieve adquirido por la del Dios legislador y juez. La ley dominaba el pensamiento y la experiencia religiosa del judío piadoso.

Si tenemos en cuenta este contexto, entenderemos mejor el impacto espiritual que había de producir el mensaje de Jesús y su relación con Dios, a quien siempre, con una sola excepción (Mt. 27:46), se dirigió llamándolo «Padre». Esta invocación tenía en él un carácter singularísimo. Expresaba un vínculo con Dios muy superior al que pueda tener cualquier ser humano. Por tal motivo nunca en compañía de sus discípulos dijo «nuestro Padre», sino «mi Padre y vuestro Padre» (Jn. 20:17). Según su propio testimonio, su relación con Dios Padre era única, pues única era también su condición de Hijo unigénito y mediador supremo de la revelación divina (Mt. 11:27).

Sin embargo, también sus discípulos gozarían del privilegio de acercarse a Dios como hijos, con toda libertad y confianza, invocándole con el familiar «*abbá*», papá. El uso de esta palabra en la oración jamás habría sido usada por los judíos contemporáneos de Jesús. La consideraban poco respetuosa. Pero Jesús acabó con los tabúes injustificados. La oración de los suyos había de ser diálogo sencillo, bien que respetuoso, con el Padre celestial.

Este privilegio no iba a ser propio de todos los seres humanos. Sólo lo disfrutarían quienes fuesen «hechos hijos de Dios», es decir, los que reciben a Cristo creyendo en él (Jn. 1:12). Éstos han sido «adoptados como hijos suyos por medio de Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad» (Ef. 1:5). Y no sólo han sido adoptados; han sido asimismo regenerados mediante un nuevo nacimiento operado por el Espíritu Santo (Jn. 3:5; Gál. 6:15), por el que han recibido una naturaleza de origen divino (2 P. 1:4). Por la acción del mismo Espíritu, que «da testimonio a nuestro espíritu de que

somos hijos de Dios» (Ro. 8:16), comprendemos el alcance de nuestra adopción y clamamos: «*Abbá*, Padre» (Ro. 8:15).

Las bendiciones inherentes a la condición de hijos de Dios no podrían ser más ricas. El creyente disfruta de la misericordia del Padre (Lc. 6:36), de su perdón (Mc. 11:25), de su cuidado (Mt. 6:8, 32), de su beneficiosa disciplina (He. 12:5-11), de la participación en su reino (Lc. 12:32). A la luz de estas bendiciones se comprende que los escritores del Nuevo Testamento —particularmente Pablo— encontrasen una fuente inagotable de aliento y estímulo en el hecho de que Dios es «Dios nuestro Padre» (Ro. 1:7, 1 Co. 1:3), «Padre de misericordias y Dios de toda consolación» (2 Co. 1:3). En ese hecho se han gozado —y siguen gozándose— millones de cristianos.

Contrasta este gozo con el sentimiento de soledad y desamparo, de orfandad espiritual, en que viven multitud de seres humanos. La incredulidad engendrada y alimentada por el materialismo de nuestro tiempo ha borrado de sus mentes toda idea de Dios. Sus aspiraciones son temporales, sin el menor sentido de trascendencia. Pero una vida encerrada en los límites de lo temporal está siempre marcada con el sello de la frustración. La satisfacción de los instintos más primarios, de las ansias de poder o de placer no siempre proporciona felicidad. Y en muchos casos los deseos humanos quedan insatisfechos. La vida para muchas personas es brega dura, conflicto, sufrimiento continuado, derrota. En cualquier caso subsiste una sensación de vacío interior, de angustia existencial. Fuera hay que hacer frente a un mundo plagado de elementos hostiles. Dentro el hombre siente su soledad e impotencia. Y delante... Delante, el horizonte de la muerte. Sin Dios, sin trascendencia, ¿qué sentido tiene la vida? Si suprimimos a Dios, ¿qué nos queda ante la vida y ante la muerte? ¡Nada! ¿A quién clamar? ¡A nadie!

Esta realidad es expresada de modo impresionante por Ernest Hemingway en uno de sus cuentos. Refiere la experiencia de un camarero en un pequeño café. Es ya más de

medianoche. El último cliente se ha marchado. Fatigado y bostezando, contempla el local vacío. ¿Qué ha traído, mirándolo bien, el día transcurrido? Y se dice a sí mismo: «Todo ha sido una nada; el ser humano también es una nada». Y empieza a llorar en un soliloquio. Reza el Padrenuestro, pero con una horrible variación. Ora en el vacío a la Nada absoluta: «Nada nuestra que estás en la nada. Nada sea tu nombre. Venga tu nada. Hágase tu nada, así en la nada como en la nada. Nuestra nada diaria danosla hoy... Líbranos de la nada, pues tuya es la nada y la nada y la nada». Y concluye parafraseando las primeras palabras del ángel a María: «Salve, Nada, llena de nada. La nada es contigo».²

Ilustración patética, pero, en el fondo, reflejo de la experiencia de quienes viven «sin esperanza y sin Dios en el mundo» (Ef. 2:12). Sólo el creyente puede ser librado del abrumador vacío de la nada. Y al final de cada día, de cada hora, puede elevar su mirada por encima de los «locales» vacíos de la vida, fijarla en el cielo y sentir la paz profunda que emana de la exclamación: «¡Padre!».

Algunos han objetado que esta concepción de Dios es demasiado romántica. Otros, inspirados en elucubraciones freudianas, consideran que la idea de un Dios padre no es otra cosa que la proyección de un intenso deseo humano, objetivamente irreal. «En su sentimiento religioso el hombre se muestra como el niño que busca en el amparo paternal protección contra los peligros que le rodean. Sólo en Dios puede encontrar la ayuda y el consuelo necesarios frente a la hostilidad de la naturaleza. Pero estas ideas religiosas constituyen “un sistema de satisfacción de deseos al margen de la realidad”».³

La creencia en un Dios padre ¿es realmente una ilusión? No es éste el lugar apropiado para refutar las teorías de Freud sobre la experiencia religiosa. De hecho son muchos los

2. Cit. por Theo Sorg, *Wenn ihr aber betet*, 33.

3. José M. Martínez, *Por qué aún soy cristiano*. CLIE, 1987, 104.

psicólogos que han superado gran parte de los conceptos del psiquiatra austríaco. Para nosotros, de mayor importancia que las opiniones humanas es el testimonio de Jesucristo, cuya vida, desde el principio hasta el fin, estuvo regida por la conciencia que tenía de su relación con el Padre. Ya al principio de su adolescencia se ocupaba en los asuntos de su «Padre» (Lc. 2:49). En ellos continuó durante su ministerio público. Sus últimas palabras antes de expirar en la cruz fueron: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc. 23:46). Y fue él quien instruyó a sus discípulos respecto al carácter paternal de Dios y quien les enseñó a orar diciendo: «Padre nuestro», con la confianza de que sus peticiones serían oídas. Sus repetidas promesas relativas a la oración tienen la garantía de su autoridad y de su fidelidad. De ellas pudo haber declarado lo que manifestó en otro contexto: «Si así no fuese, os lo habría dicho» (Jn. 14:2). Pero sus afirmaciones no dejaban lugar a dudas. Por la fe en él, sus discípulos eran «hijos de Dios» que con plena certidumbre de fe podían acercarse a su Padre, conscientes de sus propias debilidades, pero confiados en la misericordia divina.

Este dato de la revelación bíblica es de capital importancia para el cristiano. Configura el perfil decisivo de su identidad. Por naturaleza es lo que es, un ser imperfecto, pecador, quizá objeto de autodesprecio. Pero por gracia es hijo de Dios, «acepto en el Amado» (Cristo), lo que debe poner fin a todo temor y a toda incertidumbre. Yo no soy solamente el hombre que soy; soy también el hombre nuevo que Dios ha hecho nacer en mí conforme a la imagen de su Hijo. Bonhoeffer nos dejó un testimonio casi emocionante de esta dualidad:

¿Quién soy yo? ¿Éste o el otro?
 ¿Soy yo hoy una persona y mañana otra?
 ¿Soy ambas a la vez? ¿Un hipócrita ante otros
 y ante mí mismo un ser despreciable y débil?

¿O hay aún algo en mí comparable a un ejército derrotado que en desorden retrocede ante una victoria ganada?
 ¿Quién soy yo? Estas preguntas en la soledad hacen burla de mí.

Quienquiera que sea, tú me conoces, tuyo soy, oh Dios.⁴

Diffícilmente hallaríamos un creyente que no se sintiera identificado con el pastor alemán ejecutado por los nazis. Pero, gracias a Dios, la conclusión siempre es la misma: ¡Somos suyos! Y él, Dios y Padre, es nuestro. Estamos abrigados por su amor y su poder. En toda situación, al final de cada experiencia, siempre resplandecerá su bondad.

¿Siempre? ¿También cuando sobrevienen catástrofes que destruyen pueblos; cuando enfermedades dolorosas e incurables siegan vidas jóvenes; cuando la maldad y la injusticia siembran a manos llenas opresión y miseria; cuando los niños mueren de hambre o cuando sufren los traumas de hogares destrozados por las tensiones y el desamor o el odio; cuando esperanzas legítimas, nobles, se ven truncadas por experiencias de frustración de modo irreparable?

¿También cuando esos sufrimientos alcanzan a creyentes piadosos? Tendría cierta explicación que las múltiples calamidades desencadenadas sobre la tierra recayeran sobre los impíos, rebeldes a Dios. La historia bíblica registra actos de juicio divino sobre hombres y pueblos que menospreciaron sus leyes. Una de las formas de juicio es que Dios ha «entregado» a sus pasiones más envilecedoras a aquellos que se han desentendido de él (Ro. 1:24, 26). De esa «entrega» se han derivado los peores males que azotan a la humanidad. Pero éstos a menudo son causa de padecimientos que afectan a los mismos hijos de Dios. ¿Dónde está, entonces, el Padre? ¿Qué se ha hecho de su bondad?

Por supuesto, nunca encontraremos una respuesta plenamente satisfactoria al problema del sufrimiento. Y no falta-

4. Bonhoeffer, *Letters and papers from prison*. Fontana, 173.

rán ocasiones en las que el dolor propio o ajeno nos dejarán tan perplejos como conturbados. Algunos rayos de luz surgen de las Escrituras cuando nos anuncian que los gemidos del hombre y de la creación entera en el actual desorden causado por el pecado tendrán un fin (Ro. 8:19-25). Así el dolor puede ser mitigado por la esperanza. También se nos asegura que las tribulaciones pueden enriquecer moralmente a quien ha de arrostrarlas (Ro. 5:3-5) y que dan lugar a divinas consolaciones (2 Co. 1:3-6). Estas ráfagas luminosas, sin embargo, no llegan a disipar la oscuridad del misterio. Más de una vez habremos de avanzar entre sombras.

Pero es precisamente en medio de las sombras que hallamos a Cristo. También él sufrió. Y lloró. También él pasó hambre y sed. También se sintió fatigado. También fue víctima de la injusticia, de la incomprensión, de la deslealtad, del odio, de las envidias y las intrigas, de la violencia más cruel. El cáliz que hubo de apurar superó en amargura a todas las copas de dolor que los seres humanos han tenido que beber. Y también para él, en la hora de más intenso sufrimiento, la faz del Padre permaneció oculta. Su clamor se dirige al Dios que le ha abandonado (Mt. 27:46). Pero ese ocultamiento del rostro paterno es pasajero. Pronto Jesús se dirigirá nuevamente al Padre y, en comunión con él, expirará. En compañía de ese Cristo, el creyente avanza confiado en un mundo de angustia y turbación. No acaba de entender, pero cree. Tiene la certeza de que el Padre le ama y que dispone su providencia de modo que todo coadyuve para su bien (Ro. 8:28).

La imagen del Dios padre mostrada por Jesucristo ha de ser expuesta con la máxima nitidez y debidamente contrastada con la de algunos padres humanos que sólo han sabido producir en sus hijos aversión. No pocas personas tropiezan con serias dificultades para entender la paternidad de Dios a causa del pésimo recuerdo que guardan de su progenitor humano. Para ellas la figura del padre es la de un tirano arbitrario, incomprensivo, brutal. Pero esta figura no es otra

cosa que la anti-imagen del verdadero padre. La auténtica paternidad es la que refleja, aunque sólo sea pálidamente, la justicia y el amor del «Padre de nuestro Señor Jesucristo, de quien toma nombre toda parentela en los cielos y en la tierra» (Ef. 3:14, 15). A la luz de ella se comprende que «como el padre se compadece de sus hijos, así se compadece Dios de los que le temen» (Sal. 103:13). Por eso, invocar de veras su nombre infunde confianza y paz.

«Padre *nuestro*». Como vimos en el último capítulo de la primera parte, la oración cristiana no es de carácter exclusivamente individual. Tiene una dimensión comunitaria. El creyente puede decir con toda propiedad: «Padre mío». Pero esa invocación le pone en comunión con un Dios que es Padre de muchos hijos. Sea o no consciente de ello, está orando como miembro de una gran familia. Y no puede realmente acercarse al Padre si está alejado de sus hermanos o separado de ellos por muros de enemistad o indiferencia. Esto es lo que el adjetivo «nuestro» viene a subrayar. «Esta palabra nos saca de la soledad» (T. Sorg) para incorporar a la comunidad.

Por supuesto, la enseñanza bíblica no indica que la individualidad del orante y la particularidad de sus motivos de oración hayan de anularse, convirtiendo así siempre la plegaria en la expresión de un sentir colectivo. Nacemos de nuevo y entramos en el reino de Dios individualmente. Individual es también nuestra responsabilidad delante de Dios. Individuales muchas de nuestras experiencias en relación con él, incluida la práctica de la oración. Como afirmaba Leonard Ragaz, «cuando oras a Dios, eres en primer lugar, un individuo... Dios no es un Dios de masas, ni un Dios de unificación, ni un Dios de seres gregarios...».⁵ Pero por otro lado la oración individual del creyente no es la oración de un solitario encerrado en sí mismo y en sus intereses privados, ajeno al mundo de los demás. Si puede dirigirse a Dios

5. Cit. por J.L. Lochman, *Unser Vater*, 27.

y llamarle Padre es porque ha sido adoptado como hijo suyo en Cristo. Y en Cristo se encuentra con todos los que, como él, han sido redimidos para formar el pueblo de Dios. Su vida está ligada a la de ellos. Las necesidades, los goces y los sufrimientos de éstos, son en cierta medida también los suyos propios. Por eso dice: «Padre nuestro». Ragaz completa admirablemente el cuadro de la oración cuando al aspecto individual de la misma une su carácter comunitario. El Padrenuestro «no es exactamente la oración egoísta de la religión, sino la oración social del reino; no es la oración del yo, sino la del nosotros; no la del mí, sino la del nos. Cuando nos acercamos a Dios en una oración correcta, no nos alejamos a un Dios de nuestra privada propiedad, sino al Dios que es Dios de todos nosotros. Es el Dios que nos reúne a todos sus hijos como nuestros hermanos y hermanas...»⁶

Esta fraternidad cristiana implícita en el Padrenuestro no es simplemente un ideal hermoso, pero utópico. Es una realidad cuando los creyentes viven de acuerdo con el Evangelio. Lo es con una doble manifestación, una negativa y otra positiva.

Invocar al «Padre nuestro» implica acabar con toda forma de discriminación o «apartheid», con todo tipo de separación por motivos raciales, sociales, culturales, económicos o incluso temperamentales. Cuando ante el trono de Dios son presentadas «las copas de oro llenas de incienso, que son las oraciones de los santos», se canta a Cristo: «Con tu sangre nos compraste para Dios, de todo linaje, lengua, pueblo y nación» (Ap. 5:8, 9). Trasunto de esta escena celestial puede y debe ser la comunión de los santos en la tierra. Ante la palabra y la mesa del Señor han de estar juntos, sin distinción alguna, el noble y el plebeyo, el rico y el pobre, el sabio y el ignorante, el fuerte y el débil. «Uno es vuestro Padre, que está en los cielos... y todos vosotros sois hermanos» (Mt. 23:8, 9). El espíritu cristiano no permite segregacio-

nes. El propósito de Dios es que en Cristo desaparezcan todos los muros de separación para formar un solo pueblo (Ef. 2:14 ss).

Por otro lado, la fraternidad en Cristo debe manifestarse positivamente. Si la invocación de Dios como Padre es el principio de nuestra comunión con él, debemos aceptar todas las derivaciones de la misma, entre ellas, la comunión con los hermanos. El apóstol Juan presenta ambas en la más estrecha relación: «... que tengáis comunión con nosotros; y nuestra comunión verdaderamente es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn. 1:3).

Conviene, además, que ahondemos en el significado de la comunión cristiana. Si *koinonia* o comunión es la participación de algo en común o el acto de compartir algo, hemos de pensar en el deber de participar del amor de Dios hacia todos sus hijos y de su solicitud a favor de ellos. Ello nos llevará a darnos, como él se dio en la persona de su Hijo unigénito, pues debemos ser «imitadores de Dios como hijos amados» (Ef. 5:1). Entonces compartiremos con nuestros hermanos no sólo su fe y su esperanza, sino también sus problemas e inquietudes, sus aflicciones, sus necesidades. Al hacerlo, nuestra propia vida espiritual será enriquecida y la invocación «Padre nuestro» producirá a nuestro alrededor las más bellas resonancias.

«Padre nuestro *que estás en los cielos*». También esta frase de la invocación merece especial consideración.

Pensaban los israelitas que Dios había establecido su morada primeramente en el tabernáculo y después en el templo de Jerusalén. Pero las mentes dotadas de mayor discernimiento comprendían que el Creador de todas las cosas no podía limitar su presencia a un santuario hecho por mano humana, pues «ni los cielos de los cielos le pueden contener» (1 R. 8:27). Con todo, la expresión «en los cielos» llegaría a ser hondamente significativa, no en sentido cosmológico sino teológico.

6. Ibid.

La metáfora es rica en sugerencias. Nos habla de la inmensidad de Dios y del alcance ilimitado de su presencia. No existe ni un solo rincón en el universo donde él no esté (Sal. 139:7-12). También se halla presente en el mundo, y de tal modo que «en él vivimos, nos movemos y somos» (Hch. 17:28).

Pero la inmanencia ilimitada de Dios no excluye su trascendencia. También este aspecto de su naturaleza queda reflejado en el lenguaje del Padrenuestro. El Dios que está infinitamente cerca está asimismo infinitamente lejos de nosotros. Es el «totalmente Otro». Pero esta lejanía no impide su relación con nosotros.

Que Dios esté «en los cielos» nos hace pensar igualmente en su santidad. Él habita en aquella esfera en que los serafines proclaman: «Santo, santo, santo es el Señor» (Is. 6:3). Haremos bien en no omitir este pensamiento al orar. La confianza filial jamás debe excluir la reverencia, la humildad y la confesión de nuestra miseria moral.

Las palabras que estamos considerando nos ayudan, finalmente, a entender la soberanía de Dios. En el cielo está su solio y la tierra es estrado de sus pies (Is. 66:1). Todos los tronos humanos, todos los poderes, todos los acontecimientos quedan en último término sometidos a su señorío supremo. Nada impedirá la realización de sus propósitos. Su palabra se cumplirá, pues «para siempre permanece en los cielos» (Sal. 119:89).

¡Maravilla incomparable! Este Dios tan grande es nuestro Padre. Y a él nos dirigimos cuando oramos.

Primera petición

«Santificado sea tu nombre»

«¡Oh, cuán grande e insondable petición, a pesar de su brevedad, si se ora de todo corazón! Entre las siete peticiones ninguna supera a ésta...». Así comienza Lutero el capítulo dedicado a comentar la primera súplica del Padrenuestro, con lo que se evidencia su honda percepción espiritual.

Al lector superficial le puede parecer esa petición de importancia relativa. Las palabras «nombre», «santificar», se le pueden antojar abstractas y poco relevantes desde la perspectiva de las necesidades humanas. ¿No habría sido más significativo empezar con la segunda: «Venga tu reino»? Es fácil entender lo que el advenimiento del reino de Dios significará para nuestro atormentado mundo. Pero ¿qué sentido práctico tiene que el nombre de Dios sea santificado? Estas preguntas demuestran escasa comprensión del significado y alcance de la frase. Convendrá, pues, que la analicemos con un mínimo de profundidad. Concluido nuestro análisis, seguramente estaremos de acuerdo con Lutero en que ninguna de las siete peticiones del Padrenuestro supera a la primera y que, como él añadía, «de cumplirse la misma, queda todo ya cumplido».

El nombre de Dios

Ya es importante que Dios tenga nombre y que con él se haya dado a conocer. Lo es especialmente en nuestro tiempo, cuando la tendencia creciente en la sociedad es a la despersonalización y el anonimato. Más y más los nombres

están siendo sustituidos por números que poco o nada tienen que ver con relaciones humanas, pues apenas salen del mundo de los ordenadores. A esto puede añadirse el incremento de la delincuencia en múltiples formas, algunas de ellas sumamente refinadas, que exigen la ocultación o la falsificación del nombre. Podría decirse que la eliminación de éste corre pareja con algún tipo de maldad. En contraste con esta realidad, la Biblia nos presenta a Dios con nombre. Walter Lüthi ha expresado esta antítesis con vigor y brillantez: «Dios tiene un nombre. Anónima es la miseria sobre esta tierra, anónima es la pravedad entre los seres humanos, pues las tinieblas aman el anonimato. Cartas anónimas, sin nombre, cartas sin firma, suelen ser cartas ruines. Pero Dios no es un escritor de cartas anónimo. Dios pone su nombre en todo cuanto hace, permite y dice, Dios no tiene que temer la luz del día. El diablo ama el incógnito; Dios tiene un nombre».¹

El hecho de que Dios tenga nombre facilita, lógicamente, su identificación. Con él Dios deja de ser una idea abstracta, nebulosa, inaprehensible; deja de ser «el Dios no conocido» de los antiguos atenienses (Hch. 17:23) o de los filósofos; y aparece con perfiles claros, aunque no exentos de misterio por su magnificencia e infinitud. Nuestro conocimiento de él es limitado e imperfecto, pero suficiente para que podamos relacionarnos con él en una comunión vivificadora. Por su nombre podemos saber lo indispensable acerca de su naturaleza y su personalidad, pues su denominación expresa su identidad. Hablar del nombre de Dios es hablar de Dios, como puede verse en multitud de textos bíblicos en los que el paralelismo es evidente. Un ejemplo claro lo hallamos en Jer. 10:6: «No hay semejante a ti, oh Yahvéh; grande eres tú, y grande tu nombre en poderío», o en Sal. 9:10: «En ti confiarán los que conocen tu nombre, por cuanto tú, Yahvéh, no desamparas a los que te buscan».

1. W. Lüthi, *Das Unservater*. Basel, 18.

Los que buscan a Dios son los que conocen a Dios, no simplemente los que saben que se llama Yahvéh. El nombre de Dios sin el conocimiento de Dios fácilmente se convierte en una palabra mágica que supersticiosamente puede ser pronunciada con la esperanza de que produzca los efectos deseados. Y esto no es fe inteligente; es fetichismo. Resumiendo, y como dijera Abraham Calov, *Nomen Dei est Deus ipse* (el nombre de Dios es Dios mismo).

Pero ¿cómo podemos conocer ese nombre? Lo ignoraríamos por completo si no nos hubiese sido revelado por propia comunicación divina mediante las palabras y los hechos históricos que encontramos en las Escrituras, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Sólo en la luz de Dios vemos la luz (Sal. 36:9).

En el Antiguo Testamento el nombre de Dios se nos presenta pluralmente, sin duda porque la grandeza de Dios con todos sus atributos no puede expresarse con una sola denominación. Así al nombre *El*, comúnmente usado para designar a la divinidad, o al de *Elohim*, se añaden calificativos o expresiones complementarias de gran significación. Dios es el Todopoderoso (*El shaddai*) (Gn. 17:1), el «Dios santo» (Is. 5:16), el «Dios grande» (Sal. 95:3), el «Dios misericordioso y piadoso» (Éx. 34:6), el «Dios del “amén”» o de la fidelidad (Is. 65:16).

Particularmente revelador es el nombre de «Yahvéh», cuyo significado es declarado a Moisés con motivo de su llamamiento: «Yo soy el que soy» (Éx. 3:14). Esta afirmación enigmática ha dado lugar a muy diversas interpretaciones; pero en el contexto histórico en que aparece es no sólo una indicación de la esencia eterna de Dios sino también de su soberanía indiscutible, tal como se evidenciaría en breve, y de su fidelidad respecto a su pueblo. La frase «yo soy» tenía un complemento inspirador: «Yo soy contigo» (Éx. 3:12). Y, en efecto, la historia del Israel redimido sería a lo largo de los siglos testimonio de la presencia del poder y de la gracia que el nombre de Yahvéh encierra. Se comprende que los

judíos lo tuviesen en altísima estima y que a causa de la gran reverencia que les inspiraba acabasen absteniéndose de usarlo y sustituyéndolo por el nombre de *Adonai*, Señor.

En el Nuevo Testamento el nombre de Dios nos es comunicado a través de Jesucristo. El mismo declaró en su oración intercesoria: «He manifestado tu nombre a los hombres que del mundo me diste... Yo les he dado a conocer tu nombre y lo daré a conocer aún» (Jn. 17:6, 26). Cumplió esta misión mediante sus palabras y sus hechos, con su vida y con su muerte. Todo en él proclamaba la grandeza del nombre de Dios, de lo que Dios es en la gloria de sus atributos: santo, justo, poderoso, señor del cielo y de la tierra, misericordioso y perdonador, un Dios creador y sostenedor del universo, redentor y juez universal, el que era, el que es y el que ha de venir, el único que tiene «gloria y majestad, dominio y autoridad ahora y por todos los siglos» (Jud. 25). Tal nombre ¿no es digno de suprema honra y alabanza?

La santificación del nombre de Dios

Lógicamente la petición del Padrenuestro no puede sugerir la idea de que el nombre de Dios en sí no es aún suficientemente santo, por lo que ha de ser santificado. Esta idea sería absurda. Si el nombre expresa la naturaleza y los atributos de Dios, puede afirmarse que es santo desde la eternidad. La razón dada a los israelitas para que fuesen santos es dada por Dios mismo: «porque yo soy santo» (Lv. 11:44, 45; 19:2). Este aspecto de la esencia divina fue ampliamente reconocido desde el establecimiento de la alianza. «Él es Dios Santo», declaró Josué (Jos. 24:19). Yahvéh es «el Santo de Israel»; nada menos que veintiséis veces se encuentra esta expresión en el libro de Isaías y algunas más en los de Jeremías y Ezequiel, así como en los Salmos. Es probablemente recogiendo esta riqueza de revelación que María afirmó en su *Magnificat*: «Santo es su nombre» (Lc. 1:49).

¿Qué significa, pues, el verbo «santificar» en la petición del Padrenuestro? El verbo griego (*hagiazó*), poco usado en la literatura secular, tiene en el lenguaje bíblico dos significados básicos: el de convertir un objeto de uso común en objeto sagrado mediante la práctica de un rito de consagración (lógicamente no puede ser éste el significado cuando el término se aplica a Dios) y el de considerar sagrada una persona o una cosa, por lo que debe ser objeto de respeto y reverencia. Dicho de otro modo, santificar es reconocer como santo (*hagios*) algo que es diferente y superior a todo lo ordinario; «pertenece a una esfera de calidad y esencia diferente. Ésa es la razón por la que Dios es supremamente el Santo, porque Dios pertenece supremamente a una esfera distinta de vida y de ser».²

Teniendo en cuenta el significado bíblico de la palabra «santificar», podríamos expresar la petición con otra frase: «Que se dé a tu nombre el honor que le corresponde», que sea alabado, glorificado y reverenciado universalmente y de modo supremo. Ésta fue la interpretación de muchos padres de la Iglesia y de los reformadores. Calvino escribió: «Allí donde Dios es conocido debe necesariamente haber una manifestación de sus perfecciones de poder, bondad, sabiduría, justicia, misericordia y verdad, lo cual nos causa admiración y nos mueve a celebrar su alabanza... La sustancia de lo dicho es: deseamos que Dios reciba toda la honra que merece».³ Y para Lutero el objeto de la petición es «que se busque la gloria de Dios ante todo, sobre todo y en todo».⁴

¿Y por qué debemos pedir «Santificado sea tu nombre»? Pues, sencillamente, porque está muy lejos de serlo en nuestro mundo. En vez de ser honrado, el nombre de Dios es ultrajado, menospreciado, ridiculizado. De los más diversos

2. William Barclay, *The plain man looks at the Lord's prayer*. Fontana, 49 s.

3. J. Calvino, *Inst.* XX, 41.

4. M. Lutero, *op. cit.*, 43.

modos se ha quebrantado el tercer mandamiento del decálogo: «No tomarás el nombre de Yahvéh, tu Dios, en vano» (Éx. 20:7). Se profana este nombre con la blasfemia, con la negación de la existencia de Dios, con el falso juramento, con su uso en el lenguaje frívolo, con chistes o chanzas de pésimo gusto. Hoy más que nunca el espíritu de la sociedad es marcadamente irreverente para con Dios. En numerosos lugares el creyente ha de decir con el profeta: «Habito en medio de un pueblo de labios inmundos» (Is. 6:5).

Este hecho es demostrativo de una realidad más profunda que el hecho de ofender verbalmente a Dios. Revela la actitud soberbia del hombre que se idolatra a sí mismo, que busca apasionadamente su propia gloria. «Hagámonos un nombre», dijeron los habitantes de Babel (Gn. 11:4). Ésa era su obsesión. Y sigue siendo la de muchos que, consciente o inconscientemente, caen en la tentación de un absurdo endiosamiento. ¿Qué les importa a tales personas el nombre de Dios? El suyo propio, su prestigio, su influencia, su poder, es lo único que cuenta en su vida. Así el nombre del Señor de cielos y tierra es injuriado.

Pero este pecado no es exclusivo de ateos, agnósticos e indiferentes en materia religiosa. Es frecuente también en lo que ha venido a denominarse cristiandad. Son innumerables las personas cuyos nombres están inscritos en el registro de alguna confesión cristiana; pero que espiritualmente están muertas. Son cristianos nominales. Participan con mayor o menor asiduidad en los cultos de su iglesia, contribuyen a su sostenimiento, participan en obras benéficas, cantan y quizás incluso oran; exclaman: ¡«Señor, Señor»! Pero de ellas puede decir Dios lo que un día declaró del pueblo de Jerusalén: «de labios me honra, pero su corazón está lejos de mí» (Is. 29:13). Su religiosidad es totalmente externa, fruto de una tradición familiar o del entorno social; pero carece de lo esencial: una fe viva y una adhesión a Jesucristo manifestada en una vida de comprometido seguimiento. Para este tipo

de «creyentes» el nombre de Dios poco o nada significa en su vida diaria. ¡Otra forma de ofensa a ese nombre!

No faltan tampoco quienes creen en Dios, pero se mantienen distanciados de él y sólo le buscan cuando lo necesitan para salir de una situación de apuro. Recurren a él como se recurre al médico, al abogado o al fontanero. No están ellos al servicio de Dios; es Dios quien debe estar a su servicio, quien debe preservar su salud y la de su familia, hacer prosperar su negocio, abrirles las puertas del éxito en todas las esferas de su existencia o «reparar» sus infortunios. Invocan a Dios para utilizarlo. Rudolf Bohren ha ilustrado esta degradación con la metáfora del camarero, que es llamado cuando se le necesita, se le pide lo que se va a consumir y finalmente se le despide con una propina. «Eso es la profanación piadosa del nombre de Dios, el piadoso abuso, mucho peor que la blasfemia o la indiferencia».⁵

Deplorablemente aun entre verdaderos cristianos el nombre de Dios no siempre es debidamente santificado. Son muchas las debilidades que impiden al creyente vivir en todo momento a la altura de la vocación con que ha sido llamado. En la lucha del espíritu contra la carne es ésta a menudo la que triunfa. En el comportamiento diario aparecen muchos de los defectos propios del no creyente. En vez de la justicia y el amor, prevalecen el orgullo, el egoísmo, la insularidad, el afán de vanagloria, el materialismo, el desenfreno en el consumo, la falta de compromiso cristiano, las rivalidades, los conflictos en las relaciones humanas (familiares, laborales e incluso eclesiales). ¿Qué sucede entonces? Que el nombre de Dios es igualmente profanado con efectos escandalosos a ojos del mundo. Con demasiada frecuencia podría aplicarse a nosotros el texto profético que Pablo aplicaba a los judíos de su tiempo: «Por causa de vosotros el nombre de Dios es blasfemado entre los gentiles» (Ro. 2:24). Teme-

5. R. Bohren, *Das Unservede heute*. Zwingli Verlag, 1963, 30 s.

rosos de Dios y celosos de la ley divina, los compatriotas del apóstol habían caído en una horrible incoherencia que desacreditaba su testimonio. Su mensaje era excelente; su conducta, detestable; en nada se diferenciaba de la observada por los paganos (Ro. 2:17-23). ¿No solemos caer nosotros en la misma inconsecuencia?

El brillante pensador del siglo IV, Gregorio de Nissa, ya puso de relieve las tristes consecuencias de la incongruencia entre la fe y el comportamiento. «El cristiano vive en un ambiente pagano; y si el pagano ve al cristiano viviendo una vida inmoral, irreligiosa y carente de amor, atribuye la fealdad de esa vida no a la falta del cristiano individual, sino al cristianismo, del que el cristiano individual es ejemplo y representante. El culpado por tal conducta no es el cristiano sino el cristianismo».⁶

Pero no son sólo las formas más evidentes de inmoralidad, injusticia y falta de amor las que impiden que el nombre de Dios sea santificado entre nosotros. Podríamos mencionar más. Nos limitaremos, no obstante, a una que, por su sutileza, puede pasarnos inadvertida. Es un modo de afrontar el nombre de Dios en el que fácilmente puede caer el creyente piadoso. Se trata del anhelo de crecer en la santificación propia con una motivación egocéntrica. Podemos desear ser santos porque serlo nos distingue, nos eleva a una posición elogiosa desde la que podemos decir como el fariseo: «Te doy gracias, oh Dios, porque no soy como los demás hombres...» Esta «santidad» probablemente reportará gloria a nuestro nombre, pero no al de Dios. ¡Cómo debemos precavernos contra ella! La obsesión por un «nombre» prestigioso que suscite el encomio de nuestros semejantes suele ser dominante en nuestro interior, aunque a menudo no nos percatemos de ella. Su fuerza arrolladora puede destruir otros deseos mucho más nobles y cristianos que el Espíritu Santo trata de desarrollar en nuestro espíritu. ¿Será por esto que el

Señor no enseñó a sus discípulos a pedir: «Santifícanos», sino «Santificado sea tu nombre»?

«No a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a tu nombre da gloria» (Sal. 115:1) fue la oración del salmista. Debe ser también la nuestra. Cuando oramos así de todo corazón, nuestra santificación viene como consecuencia. ¿Desear y buscar la santidad? Sí, pero con miras no a nuestro ensalzamiento sino al de Dios. Esto seguramente no nos costará demasiado si consideramos cómo hemos llegado a ser hijos suyos, si recordamos nuestra indignidad anterior e incluso las debilidades y caídas posteriores a nuestra conversión, si no perdemos de vista que todos nuestros privilegios y bendiciones se deben totalmente a su gracia.

Verdad es que mientras la Iglesia está en el mundo la *communio sanctorum* es *communio peccatorum*; los santos siguen siendo pecadores. Cualquier intento de conseguir ya ahora la iglesia perfecta sólo conduce al sectarismo farisaico; pero las limitaciones y debilidades del pueblo de Dios no pueden justificar la permisividad. Por el contrario, debe movernos al autoexamen y la confesión. Pedir «Santificado sea tu nombre» nos impone el deber de descubrir qué aspectos de nuestra vida lo deshonoran. Probablemente más de una vez tendremos que apropiarnos las palabras de Lutero: «Oh, Padre amado, sea santificado tu nombre en nosotros. Esto es, yo reconozco que, desgraciadamente, he profanado tu nombre con frecuencia y que con mi orgullo, y llevado por mi propia honra y mi propio nombre, blasfemo de tu santo nombre. Por tanto, ayúdame mediante tu gracia, a fin de que mi nombre perezca en mí... y no haya en mí más que tu nombre y tu gloria».⁷

Como hemos podido ver, es universal la necesidad de que el nombre de Dios sea santificado, pues en todo lugar, aun en su Iglesia, es de algún modo ultrajado. De ahí también la necesidad de asumir la primera petición del Padrenuestro.

6. W. Barclay, *op. cit.*, 58 s.

7. M. Lutero, *op. cit.*, 43.

Quizás hay poca esperanza de una respuesta positiva en la esfera de la sociedad o de la cristiandad nominal. Llegará un día cuando al nombre de Jesús, expresión divino-humana del nombre de Dios, se doblará toda rodilla y toda lengua confesará que él es el Señor, para gloria de Dios Padre (Fil. 2:10, 11). Pero entretanto la potestad de las tinieblas se enseñoa del mundo. Los hombres se mantienen enhiestos en su divorcio de Dios y sus labios se abren para proclamar las glorias de su propio ensalzamiento.

Por el contrario, el nombre de Dios puede y debe ser santificado en la vida de su pueblo, aquí y ahora. La Iglesia no ha de esperar al día en que será presentada a su Esposo celestial cual novia inmaculada (Ef. 5:27). Ya en el tiempo presente ha de responder santamente a su vocación, de modo que el nombre de Dios sea glorificado. Para ella la gloria de Dios debe ser lo primero y lo postrero.

¿Y cómo es santificado el nombre de Dios entre sus hijos? En primer lugar aceptando el contenido de su revelación como el testimonio de la verdad, reconociendo la autoridad de las Escrituras en todas las cuestiones de fe y conducta. Ni nuestras creencias ni nuestros principios morales pueden ser determinados por nuestro propio juicio o por las teologías de moda. El nombre de Dios será santificado en nosotros cuando seamos santificados en mente y espíritu por su Palabra (Jn. 17:17).

Es santificado el nombre de Dios cuando reconocemos y aceptamos la obra de Cristo como única esperanza de salvación, cuando confesamos nuestros pecados y suplicamos la misericordia divina confiando en los méritos infinitos del Salvador. Cuando hacemos nuestras las palabras de Pablo: «Lejos esté de mí gloriarme sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo», glorificamos a Dios.

Es santificado su nombre cuando sus hijos le adoran en espíritu y en verdad, pues tales adoradores busca el Padre (Jn. 4:23).

Finalmente, es santificado cuando la santidad divina se manifiesta en nuestra vida, cuando, pese a nuestras limitaciones, somos santos como Dios es santo (Lv. 11:44; 19:2; 20:26; 1 P. 1:16), es decir, cuando nuestros pensamientos y sentimientos, palabras y actos, reflejan el carácter de Dios tal como se reveló en Cristo. ¿Qué mejor modo de glorificar a Dios que vivir de tal forma que lo que somos y hacemos merezca el sello de su aprobación? Theo Sorg ilustra este pensamiento comparando la vida cristiana a un texto que puede ser suscrito por Dios. «Cuando firmamos una carta o un documento asumimos la responsabilidad por todo lo que ese escrito contiene. La rúbrica al pie de una carta significa que digo sí a cuanto en ella se expresa, que me identifico con su contenido. Así el nombre de Dios será santificado entre nosotros cuando le permitamos que firme con su nombre la totalidad de nuestra vida».⁸

Obviamente jamás llegaremos a tal grado de santificación por nuestros propios esfuerzos. Nuestras más nobles aspiraciones, si sólo contamos con nuestros propios recursos morales —siempre afectados por nuestra pecaminosidad natural— están condenadas de antemano al fracaso.

Si deseamos que el nombre y la firma de Dios puedan ser estampados al pie de nuestro diario vivir, es imprescindible que él mismo realice en nosotros su obra santificadora por medio de su Santo Espíritu. En virtud de esa obra, «lo que antes era imposible a causa de la debilidad de la carne» ahora es factible por el poder del «Espíritu de vida» que nos libra de las fuerzas del pecado y de la muerte (Ro. 8:2, 3). Nada como lo santo de Dios en nosotros puede santificar el nombre de Dios.

Sin embargo, como tantas veces hemos indicado, la parte de Dios en nuestra santificación no excluye la responsabilidad que tenemos de renovar constantemente nuestra dedicación a él y nuestra perseverancia en su santa comunión.

8. T. Sorg, *op. cit.*, 56.

De ello depende también que la primera petición del Padre-nuestro tenga el comienzo de su respuesta.

Antes de pedir a Dios «Santificado sea tu nombre», reflexionemos sobre todo lo que implica. Y dispongámonos a pagar el precio.

Segunda petición

«Venga tu reino»

Ésta es la petición más breve del Padrenuestro. Consta de sólo tres palabras; pero su contenido es ingente. Guarda estrecha relación con la anterior, pues el advenimiento del reino de Dios es una de las formas de que el nombre de Dios sea santificado. Por otro lado, el hecho de que ocupe el lugar central en el conjunto de las tres peticiones relativas a Dios nos hace pensar en el especial relieve de lo que en ella se pide.

También es digna de consideración preliminar la identificación del Dios que es nuestro Padre con el Dios rey. Sin duda, el Señor Jesucristo quiso ratificar la vinculación existente entre ambos conceptos en el judaísmo, tal como se expresaba en el culto de la sinagoga. En la *Tefillah*, la oración por excelencia, hallamos las siguientes frases:

«Haznos volver, oh Padre nuestro, a tu ley
y acércanos, oh Rey, a tu servicio...

Perdónanos, Padre, porque hemos pecado;

perdónanos, Rey nuestro, porque hemos transgredido...»¹

No menos expresivas son las invocaciones y súplicas del *Abinu Malkenu* (Padre nuestro, nuestro Rey) rezadas durante los diez días penitenciales en que se enmarcaba el gran día de la expiación:

1. Quinta y sexta bendiciones.

Nuestro Padre y Rey nuestro, hemos pecado ante ti.
Padre nuestro, nuestro Rey, no tenemos más Rey que tú...

Pero en el propósito de Jesús hubo indudablemente más que una mera ratificación de atinadas expresiones litúrgicas. Teniendo en cuenta la importancia que el reino de Dios ocupó en su predicación, podemos deducir que su inserción en el Padrenuestro tenía por objeto mover a sus discípulos a la reflexión en cuanto a lo que su advenimiento significa e implica. De esta reflexión debemos participar también nosotros.

Esencia del reino de Dios

Los conceptos del reino han sido, y siguen siendo, muy diversos; a menudo, limitados, parciales o erróneos. Para muchos creyentes el reino de Dios o de los cielos es el cielo mismo, la morada reservada en la casa del Padre hasta el día de la muerte física o de la *parousia*. Para otros se trata de un reinado milenarista de Cristo (reinado que ha sido interpretado de modos varios). En sectores teológicos liberales, bajo la influencia de corrientes humanistas, ha prevalecido una visión injustificadamente optimista, y se ha abrigado la esperanza de que la fuerza de los principios éticos del Evangelio hará que un día prevalezcan la justicia y la paz en la tierra. Así, con la total cristianización de la sociedad en el mundo entero, se establecerá el reino de Dios. Una perspectiva tan utópica como la presentada por la escatología marxista. ¿Qué enseña realmente la Escritura acerca del reino de Dios?

De modo claro la revelación bíblica nos muestra que el reino equivale al gobierno de Dios. Es la manifestación de su autoridad y soberanía sobre todo y sobre todos. Así se reconoce ya en el Antiguo Testamento. Podríamos citar numerosos textos, pero todos se resumen en dos: «De Yahvéh es la tierra y su plenitud, el mundo y los que en él habitan» (Sal. 24:1) y «Yahvéh reina» (Sal. 93:1). Obsérvese que no dice «reinará», sino «reina».

Este dominio divino es universal. Así lo comprendió el rey Ezequías y así lo expresó en una oración que revela su inteligencia espiritual: «Dios de Israel, que moras entre los querubines, sólo tú eres Dios de todos los reinos de la tierra» (2 R. 19:15). No fue menor la comprensión del salmista al declarar: «Yahvéh estableció en los cielos su trono y su reino domina sobre todos» (Sal. 103:19). El Creador del universo es también quien lo gobierna con soberanía perpetua.

No es fácil, sin embargo, aceptar esas afirmaciones bíblicas si observamos el curso de la historia. La idea de un Dios soberano en un mundo como el nuestro parece bastante cuestionable. Desde que el pecado entró en el mundo, la majestad de Dios ha sido menospreciada; el hombre ha tratado de usurpar su señorío y ha intentado ser su propio dios y absoluto dueño. Ha vivido en abierta rebeldía contra su Hacedor, aunque de ello se hayan derivado consecuencias horribles.

No es necesario que detallemos esas consecuencias. La historia nos las muestra en el pasado; los medios de comunicación, en el presente. Injusticias, tiranías, violencia, vulneración de los derechos humanos más elementales, relajación moral, incompreensión, egoísmo. Tales son los rasgos que distinguen el comportamiento humano hoy como en todos los tiempos. Nuestro mundo parece estar totalmente dominado por fuerzas demoníacas, sin el más leve destello del gobierno de Dios.

Esto es cierto; la humanidad vive bajo el régimen del «príncipe de este mundo». Pero esto no anula la soberanía divina. Es haciendo uso de esta soberanía que Dios ha entregado a la humanidad a las consecuencias inevitables de su rebelión (Ro. 1:24, 26 ss). Pero estos hechos sólo muestran una parte de la realidad. A pesar de todas las apariencias, Dios todavía reina, y su reino ha irrumpido en la historia humana. El advenimiento del reino no es una simple esperanza escatológica. En el futuro, en el «día de Cristo», tendrá su consumación y su manifestación plena; pero el reino de Dios

tiene ya una manifestación presente desde que Cristo vino al mundo. El centro del mensaje de Jesús fue: «El reino de Dios se ha acercado (Mc. 1:15).

En él se cumplían las promesas del reino mesiánico anunciadas en el Antiguo Testamento (Lc. 4:21). En su persona y mediante su ministerio el reino de Dios queda definitivamente insertado en la historia. Es precisamente este acontecimiento lo que constituye el meollo de la buena nueva, el evangelio. Ha llegado ya el reino, aunque sólo sea en sus inicios. Ha sonado la hora de la salvación. Ahora el príncipe maligno de este mundo va a ser derrotado y su casa será saqueada. Ahora los hombres podrán gozar de una gran liberación.

En Cristo se encarna el reino de Dios. Por eso, cuando en cierta ocasión los fariseos hicieron a Jesús una pregunta sobre la venida del reino, el Señor les contestó: «El reino de Dios entre vosotros está» (Lc. 17:21). Esta afirmación es corroborada por otra no menos concluyente. Los opositores de Jesús trataban de menospreciar la grandeza de su ministerio atribuyendo sus milagros a «Belzebú, el príncipe de los demonios», y Jesús refuta esta acusación con una lógica aplastante: «Todo reino dividido contra sí mismo es asolado, y toda ciudad o casa dividida contra sí misma no quedará en pie. Y si Satanás echa fuera a Satanás, está dividido contra sí mismo; ¿cómo, pues, quedará en pie su reino?... Pero si yo echo fuera los demonios en virtud del Espíritu de Dios, entonces es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt. 12:25-28). Ya está aquí. Ya están en acción sus fuerzas liberadoras que traen sanidad y vida nueva.

Ya ahora quien se somete a Cristo disfruta de las bendiciones del reino, que podríamos resumir mediante el texto de Ro. 14, 17: «El reino de Dios es justicia, paz y gozo por el Espíritu Santo».

La justicia tiene una manifestación fundamental en nuestra justificación delante de Dios. Nosotros, pecadores injustos por naturaleza, hemos sido recubiertos de la justicia

perfecta de Cristo mediante la fe en él. Ésta es la preciosa doctrina desarrollada por Pablo en su carta a los Romanos (especialmente en los capítulos 3-5). Ahora, «justificados por la fe, tenemos paz para con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo» (Ro. 5:1). Pero la justicia atribuida al creyente en Cristo no puede quedar reducida a una acción jurídica por parte de Dios, lo que podría convertirse en una entelequia. El creyente justificado ha de vivir justamente, de acuerdo con los principios morales del reino y con el ejemplo del Salvador, a cuya imagen debemos ser transformados (Ro. 8:29; 2 Co. 3:18).

También, como bendición del reino, tenemos paz. No sólo paz con Dios, como hemos visto (Ro. 5:1), sino también paz en nuestra conciencia, pues todo sentimiento de culpa desaparece cuando confiamos plenamente en los méritos infinitos de Jesucristo (He. 9:14; 10:22).

Y disfrutamos asimismo de gozo, el gozo inefable y glorioso de quien vive en comunión con Aquel que es manantial de vida abundante (Jn. 10:10). Entre las parábolas relativas al reino encontramos varias en las que la experiencia de la salvación como ciudadanos del reino de Dios se compara a una fiesta de bodas o a un banquete. Aun en las circunstancias más adversas y dolorosas puede el creyente regocijarse «con gozo inefable y glorioso» (1 P. 1:8).

Sin embargo, todas las bendiciones que podemos fruir ya ahora no son sino anticipo de lo que heredaremos en la consumación del reino de Dios. Parafraseando una declaración de Pablo, podemos decir que «ahora poseemos en parte». Pero cuando Cristo vuelva los propósitos salvadores de Dios se completarán gloriosamente. Cuando los reinos de este mundo vengan a ser los reinos de Dios y de su Ungido (Ap. 11:15), concluirá el cumplimiento de cuanto se predijo tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. En «cielos nuevos y tierra nueva» se iniciará el «eón» definitivo, con el goce pleno de la justicia y la paz, fundamentos de la verdadera felicidad.

Por eso debemos pedir —y pedimos—: «Padre, venga tu reino». Que llegue, en su manifestación perfecta, a su capítulo final, cuando eternamente, destruido todo poder hostil y toda rebeldía, cielos y tierra alabarán al supremo Rey (Ap. 11:17, 12:10; 19:1-6).

La participación en el reino

La perspectiva del reino de Dios, tanto presente como futura, es realmente gloriosa. Gozar de él es lo único que puede satisfacer los anhelos más nobles y profundos del ser humano. Pero no todos disfrutan —ni disfrutarán— de sus beneficios. Muchas personas desean la justicia, la paz y el gozo, pero en una sociedad totalmente secularizada de la que se excluya definitivamente a Dios. Desean lo imposible, como ha demostrado la historia. Jamás los hombres conocerán utópicos reinos de bienestar creados por su propia iniciativa. La verdadera felicidad sólo se halla en el reino de Dios, lo que nos obliga a plantearnos una gran pregunta: ¿Cómo se entra en él?

La respuesta bíblica es clara. No se entra por mérito o esfuerzo humano. No lo alcanzamos en virtud de pretendidas «buenas obras» ni mediante una religiosidad cuyo contenido y formas determina cada uno a su antojo. Nosotros nunca podemos ser conquistadores del reino; sólo podemos ser conquistados. Lo único que podemos hacer es rendirnos, someternos a la soberanía de Dios, Rey, Señor y Salvador nuestro. Pero esto, como veremos más ampliamente, es lo que a muchas personas les cuesta aceptar, pues equivale a menospreciar y renunciar a los más caros valores de su personalidad y de su vida. Es extremadamente difícil tener por «pérdida» lo que siempre se ha considerado «ganancia» (Fil. 3:7 ss). Sin embargo, no hay otro camino de entrada al reino de Dios.

Esta verdad es expuesta diáfananamente en la primera bienaventuranza. «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos» (Mt. 5:3). Estos «pobres»

eran seres marginados, el polo opuesto de quienes consideraban «ricos en espíritu», personas como los fariseos que hacían gala de sus oraciones, ayunos y diezmos, seguros de merecer el beneplácito de Dios. Los «pobres» no contaban con nada para hacerse acreedores al favor divino. No obstante, «de ellos es el reino de los cielos». ¿Por qué? Porque al no tener nada que ofrecer a Dios, cuando se acercan a él con las manos abiertas, no es para dar nada, sino para recibir los dones de su gracia.

Esta actitud es la propia de quien oye el Evangelio y responde a su mensaje positivamente. Cuando Jesús fue a Galilea «predicando el evangelio del reino de Dios» lo hizo sin ambigüedades: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios se ha acercado» e, inmediatamente después, añadió: «Arrepentíos y creed en el evangelio» (Mc. 1:14, 15).

El arrepentimiento es *metanoia*, cambio de mente, de conceptos, de actitudes ante Dios, ante el mundo, ante la vida. Promovido por el Espíritu de Dios, tiene a Dios como meta y su Palabra como guía. Esta experiencia equivale por lo general a un giro de ciento ochenta grados en la orientación de la existencia. Es un cambio radical. Equivale a pasar de las tinieblas a la luz; de la muerte a la vida.

El arrepentimiento va acompañado de la fe. «... y creed el Evangelio», la buena nueva de la salvación en Cristo. Esta creencia no es meramente intelectual; no es la simple adhesión mental a las enseñanzas del Nuevo Testamento. Es esto y más. Es confianza plena en Cristo, en los méritos de su muerte expiatoria, en la eficacia de su mediación entre Dios y los hombres, en la acción poderosa de su Espíritu, en la fidelidad de sus promesas. Y a la confianza se une en la fe la gratitud, la cual mueve al creyente a su entrega a Cristo para seguirle viviendo conforme a sus enseñanzas.

No es imprescindible que esta fe tenga características extraordinarias. Si es sincera, no importa que sea simple, tan sencilla como la de un niño, «porque de los tales es el

reino de los cielos» (Mt. 19:14) y quien no se vuelve niño en el sentido espiritual no puede entrar en él.

Todo depende, pues, en lo que respecta a la entrada en el reino de Dios, de nuestra actitud. O aceptamos a Cristo, con todo lo que ello implica, o lo rechazamos. Recordemos la parábola del banquete de bodas (Mt. 22:1-14). Todos son invitados a participar en él. Unos se excusan; otros aceptan. Los que rechazan la invitación no sólo se pierden el banquete; son destruidos (¡y de cuántas maneras se destruye el hombre a sí mismo cuando menosprecia las ofertas de Dios!). Por el contrario, los que aceptan disfrutan de la abundancia del festín.

Esta parábola y otras enseñan que la entrada en el reino de Dios es gratuita. La decisión de entrar, sin embargo, puede implicar un coste que se paga en renunciando a cuanto es incompatible con las leyes que lo rigen. Pero vale la pena pagar el precio. Revela sensatez «vender» todo cuanto uno posee, si es preciso, a fin de adquirir el «tesoro» del reino (Mt. 13:44).

La decisión por Cristo siempre incluye un compromiso responsable. De ello se deriva una última reflexión sobre la segunda petición del Padrenuestro:

El advenimiento del reino en nuestra vida

Como ha podido verse, la enseñanza bíblica sobre el reino de Dios es mucho más que una doctrina. Afecta a lo más profundo de nuestra existencia, y no totalmente de modo agradable. Cuando decimos a Dios: «Venga tu reino» no podemos pensar solamente en la segunda venida de Cristo, cuando el reino será consumado. Debemos actualizar la petición y orar: «Venga tu reino a mi vida». Esta oración, si se hace de veras, es tremendamente seria. Puede ser dramática. Puede constituir lo que Rudolf Bösinger denominaba «petición de un atentado». Y así es efectivamente. La implantación del gobierno de Dios en nuestra vida puede atentar

contra mucho de lo que más estimamos. Puede exigir la destrucción de todos los ídolos que a lo largo del tiempo hemos ido erigiendo en el templo de nuestro corazón. Es, sobre todo, un atentado contra nuestra propia soberanía, una explosión que hace saltar por los aires el trono de nuestro yo y pone fin a las funciones de gobierno que hasta ahora habíamos ejercido en los reinos de nuestros sentimientos, nuestros bienes, nuestra familia, nuestra profesión, nuestras relaciones, nuestros ideales y metas. Y este atentado es doloroso. Puede hacer manar sangre y lágrimas de nuestro espíritu. Pero es indispensable.

Lo es por dos razones. En primer lugar, porque nuestra vida gobernada por nosotros mismos, independientemente del señorío de Dios, está plagada de males y frustraciones. En segundo lugar, porque nuestra total autonomía deshonorra a Dios, tanto más cuanto más ostensible sea nuestra profesión de fe. Lutero expuso con lenguaje vívido esta deshonorra, que él consideraba «perjuicio lamentable»: «Dios, el Padre, ha sido despojado de su reino en nosotros, viéndose así, a pesar de ser el dueño de todo, impedido por nosotros mismos en el ejercicio de su poder y en el uso de sus títulos. Tal deshonorra relega a Dios a la condición de un soberano sin país, y sus títulos se vuelven en nosotros motivo de escarnio... Añádase cuán horrible es que hayamos de ser precisamente nosotros quienes empequeñecemos y ponemos obstáculos al reino divino. Si Dios quisiera juzgarnos severamente, tendríamos que condenarnos como adversarios y expoliadores de su reino».²

Pero cuando asumimos conscientemente esta petición del Padrenuestro y somos consecuentes con ella, se acaba nuestro señorío, porque el dominio de Dios lo abarca todo. Su soberanía se hace manifiesta en todos los ámbitos de nuestra vida. La respuesta a nuestra oración implica «que Dios tenga lo suyo en nosotros y él mismo viva en nosotros y nos

2. M. Lutero, *op. cit.*, 46.

gobierne... Porque esto es ser salvo: que Dios nos gobierne y seamos su reino».³

En la experiencia del cristiano auténtico ya ahora debe empezar a ser realidad el anuncio de Ap. 11:15: «Los reinos de este mundo han venido a ser el reino del Señor y de su Cristo». Yo tengo que decir: «Los reinos de mi vida ahí están, Señor, a tu disposición; gobiérmanos tú; manda en ellos».

Esto nos obliga a tomarnos en serio la ética del reino, los principios morales que lo rigen. Estos principios los hallamos maravillosamente expuestos en el sermón del monte: sinceridad, rectitud interior, humildad, mansedumbre, tolerancia, fortaleza de espíritu, abnegación, amor hacia todos. Este programa debe cumplirse en las esferas concéntricas en que vive el discípulo de Cristo: familia, iglesia, sociedad.

Las demandas morales del Evangelio son indudablemente muy elevadas. Tanto que muchos las consideran impracticables. ¿Es posible o no cumplirlas? Sin entrar en comentarios acerca de las diferentes interpretaciones del sermón del monte, fijaremos nuestra atención en la que consideramos más aceptable a la luz del Nuevo Testamento:

La ética cristiana es para un pueblo redimido. Descansa sobre dos pilares: un indicativo y un imperativo. Por un lado tenemos algo, ya realidad, que Dios ha hecho. Por otro, lo que Dios nos manda en virtud de lo que él ha realizado. El indicativo: Dios me ha salvado, me ha perdonado, me ha hecho hijo suyo, me ha dado su Espíritu y su Palabra; Dios está actuando en mí. Sobre esta base se apoya el imperativo. Habéis sido redimidos, pues vivid como redimidos; habéis sido hechos hijos de Dios, obedeced la palabra de vuestro Padre. Veamos dos ejemplos concretos. ¿Por qué debo yo amar a mi prójimo? Porque Dios me ama a mí. ¿Por qué debo tratar a mi prójimo del modo que se me indica en el sermón del monte? Porque es así como Dios me ha tratado a mí.

Es verdad que el cumplimiento de la normativa evangélica

no va a ser perfecto mientras estemos en nuestra imperfección humana. Pero eso no puede servir en modo alguno de justificante para conformarnos con una vida moralmente descuidada. Ha de haber un progreso constante que refleje la coherencia entre lo que es el reino de Dios ahora y nuestra santificación. Ya hemos indicado que el reino en el momento presente no ha llegado a su consumación. Es todavía, en cierto modo, imperfecto. Está avanzando, pero todavía no ha alcanzado su meta. Algo semejante sucede en el proceso de la santificación. El creyente todavía no es lo que un día llegará a ser; pero ya ahora, en su dinámica espiritual, debe ir transformándose «de gloria en gloria» a la imagen de su Señor por la acción del Espíritu de Dios (2 Co. 3:18).

Este texto del apóstol Pablo, que acabamos de citar, es hondamente alentador. En la marcha y en la lucha de la santificación no estamos solos. El Espíritu Santo está con y en nosotros y por su divina energía puede progresar la realización del propósito que Dios tiene para nuestra vida. No es extraño que, consciente de esta verdad, la Iglesia relacionara la segunda petición del Padrenuestro con la obra del Espíritu. Al parecer, ya en los siglos IV y V, había manuscritos del evangelio de Lucas en los que a la frase «venga tu Reino» se añadía: «Que tu Santo Espíritu venga sobre nosotros y nos limpie». Sólo el creyente que anhela la plenitud del Espíritu y su obra santificante puede pedir el advenimiento del reino de Dios, pues ello implica el reconocimieneto pleno de su autoridad en la vida de sus hijos y la sumisión gozosa a su señorío.

¡Dichoso quien puede hacer suyas las palabras de Bernardo de Clairvaux: «¡Oh, Rey de paz, ven y reina en mí!»!

3. M. Lutero, *op. cit.*, 52.

Tercera petición

«Hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra»

Esta petición, derivada de la precedente, reviste la misma grandiosidad. Debidamente meditada, genera pensamientos tan inquietantes como saludables. Inquietantes porque producen una fortísima sacudida en lo más sobresaliente de nuestra personalidad: nuestra voluntad. Saludables porque nos abren el camino a la meta suprema del ser humano: vivir conforme a los sublimes propósitos que Dios tiene respecto a él.

El ruego contenido en esta frase nos introduce en una esfera inmensa, trascendente, misteriosa. Nos sitúa ante cuestiones que han desafiado la capacidad de filósofos y teólogos, han turbado a no pocos creyentes y han sido piedra de tropiezo para muchos no creyentes. Cuando decimos: «Hágase tu voluntad», ¿qué pedimos realmente? ¿Qué entendemos por voluntad de Dios? ¿Qué esperamos?

Naturaleza y alcance de la voluntad divina

Éste es uno de los puntos esenciales de la teología. A menudo es presentado como «doctrina de los decretos», según la cual todo cuanto acontece ha sido predeterminado o «decretado» por Dios. Esta dogmática afirmación exige una aclaración. Si por decretos de Dios entendemos la ordenación

providencial de todos los acontecimientos históricos, grandes y pequeños, cuyo resultado final es el cumplimiento de los propósitos divinos, la doctrina es bíblica, positiva y sumamente inspiradora.

Pero si entendemos los decretos como una predestinación a ultranza, en virtud de la cual todo, absolutamente todo cuanto sucede, es voluntad de Dios, nos introducimos en un terreno resbaladizo en el que podemos deslizarnos hasta caer en errores que rayen en la blasfemia.

No podemos atribuir a la voluntad de Dios lo que es resultado de la aviesa voluntad humana. Pensemos en algunos ejemplos que se multiplican a diario. Un hombre va por la calle alegre y confiado cuando, de súbito, es asaltado brutalmente por tres desconocidos que con violencia le arrebatán cuanto lleva. Una joven regresa al anochecer a su casa; de pronto unos gamberros la fuerzan a entrar en un coche, es conducida a un lugar solitario y allí es objeto de violación. Un niño sufre malformaciones crónicas a causa de la intemperancia de su madre durante los meses de gestación. Otro padece serios trastornos psíquicos, consecuencia de la atmósfera infernal creada en el hogar por sus progenitores. En todos estos casos, y en muchos más que podríamos añadir, ¿sería correcto afirmar: «Ha sucedido porque Dios lo ha querido»? Podemos decir que Dios lo ha permitido, pero no que ha sido su voluntad.

El cristiano no debe caer en el fatalismo, propio de los antiguos paganos o de los musulmanes que todavía hoy identifican absolutamente el acontecer humano con la voluntad de Alá. En el universo la voluntad de Dios es suprema, pero no única. Entran en juego otras voluntades antagónicas a la suya. J.C. Blumhardt ha expresado esta realidad con gran clarividencia. Enfatizando el hecho de que no todo lo que acontece corresponde indiscutiblemente a la voluntad divina, hace notar que en la creación actúan «muchas voluntades ignotas... que tienen las fuerzas de las tinieblas y se han hecho poderosas, produciendo en éste y en todos los tiempos

daños incalculables».¹ Debiéramos, pues, ser sumamente cautos al hacer declaraciones respecto a lo que es y lo que no es voluntad divina. Tenía mucha razón William Barclay al aseverar que «nada ha hecho a la fe cristiana y a la Iglesia mayor perjuicio que el uso indiscriminado y blasfemo de la frase “Es voluntad de Dios”».²

Y debemos, sobre todo, tener ideas claras, sólidamente fundamentadas en la revelación bíblica. Se ha definido la voluntad como «la facultad de los seres racionales de gobernar libre y consientemente sus actos externos y su actividad espiritual» (J. Casares). Con las debidas matizaciones, podemos aplicar esta definición a la voluntad divina. Pero hemos de añadir que el Dios que gobierna libremente como Señor supremo de todo lo creado actúa también coherentemente, de acuerdo con su propia naturaleza. Sus propósitos y decisiones siempre están regidos por la sabiduría, la justicia y el amor infinitos. Parafraseando un texto de Pablo, podríamos afirmar que «todo lo que es verdadero, todo lo honorable, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable» (Fil. 4:8), eso constituye la voluntad de Dios. Así se pone de manifiesto en todas las acciones de Dios desde el principio.

La voluntad sabia, justa y bondadosa de Dios aparece claramente en la *creación*. El propósito divino relativo a nuestro mundo se realizó de modo tal que la tierra constituya un habitáculo maravilloso para que el ser humano fuese feliz en comunión con Dios. Concluida su obra creadora, antes de que el pecado deteriorase el orden original, «vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera» (Gn. 1:31).

Los mismos aspectos de la voluntad divina se destacan en la obra de la *redención*. Inmediatamente después de que la primera pareja humana cayera en el pecado, Dios inició

1. Joh. Chr. Blumhardt, *Das Vaterunser*, Basel 1946, 34 s. Cit. por J. M. Lochman, *op. cit.*, 64.

2. W. Barclay, *The plain man looks at the Lord's prayer*. Fontana, 1964, 84.

su doble obra de revelación y restauración. La humanidad habría de sufrir las consecuencias dolorosas de su rebelión contra Dios; pero finalmente la gracia de Dios daría origen a una humanidad nueva por la obra liberadora y transformadora de Cristo, de acuerdo con un plan admirablemente sabio, justo y misericordioso. En Cristo se revela «el puro afecto» de la voluntad divina, que de criaturas rebeldes hace «hijos suyos» y miembros de una comunidad universal gozosamente sometida a Aquel que está destinado a ser no sólo restaurador, sino también cabeza «de todas las cosas... tanto las que están en los cielos como las que están en la tierra» (Ef. 1:3-12).

La voluntad de Dios es «que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad» (1 Tim. 2:4). No quiere la muerte del impío, sino que el impío se vuelva de su camino y viva (Ez. 33:11). Así se evidenció a lo largo del ministerio de Jesús. Él vino a «buscar y salvar lo que se había perdido» (Lc. 19:10), incluido lo más despreciable y marginado de la sociedad. Él impartió a manos llenas abundantes beneficios. Dio a muchos lo que más necesitaban: perdón de sus pecados, sanidad física y moral, poder espiritual para iniciar una vida nueva. Él actuó con el poder de la resurrección, base y comienzo de una nueva creación.

Asimismo se muestra la voluntad divina en la *providencia*, en la que se enmarcan tanto la historia de los pueblos como la vida de los individuos. Es cierto que no siempre resulta fácil descubrir la justicia y el amor de Dios en mucho de lo que acaece en el mundo o en nuestra experiencia personal. En la providencia divina no sólo abundan los claroscuros. A menudo su desarrollo se nos presenta como la negación de los atributos más nobles de Dios. El desbordamiento de la injusticia en la sociedad, el sufrimiento —tanto físico como moral— la amargura de vidas que discurren por cauces aparentemente interminables de frustración. Todo da la impresión de que Dios ha dejado de ser justo y bondadoso o bien que ha perdido su omnipotencia.

Pero la Escritura hace patente, mediante enseñanzas y

ejemplos, la perfección de la providencia. Aunque ésta en algunos momentos parezca tenebrosa, aflictiva, desconcertante, al final se muestra esplendorosa y todo se trueca en bendición. Recordemos, entre muchas otras ilustraciones, la experiencia de José. Vendido por sus hermanos, calumniado, encarcelado. Tenía motivos, desde el punto de vista humano, para exclamar —como hiciera su padre—: «Contra mí son todas estas cosas» (Gn. 42:36). Pero el drama concluye con una conmovedora declaración del hijo de Jacob: «Vosotros pensasteis mal contra mí, mas Dios lo encaminó a bien, para hacer lo que vemos hoy, para mantener en vida a mucho pueblo» (Gn. 50:20).

Dios no quiere el mal en ninguna de sus formas, y jamás es él su causante; pero lo permite en muchos casos para un mayor bien de aquellos que le aman (Ro. 8:28). Al final siempre se hace evidente que Dios no abdica en ningún momento. Nada ni nadie puede despojarle de su soberanía. Y su providencia, con todos sus misterios, tiene por objeto la realización de sus propósitos relativos al mundo, a su pueblo y a cada uno de sus hijos. Pese a todas las fuerzas de voluntades opuestas, la voluntad divina siempre prevalecerá.

Otra manifestación de la voluntad de Dios la hallamos en el *orden moral* establecido por él mismo. Él quiere que su pueblo viva en conformidad con los principios éticos y las normas que se derivan de su propio carácter. Esos principios y esas normas los hallamos resumidamente en el decálogo y de modo más amplio en el sermón del monte. Su cumplimiento perfecto lo vemos en la conducta de Jesús. Ahora es voluntad de Dios que cada uno de sus redimidos viva de tal modo que sea una auténtica imagen de Cristo (Ro. 8:29). Ésta es la mejor explicación que pudiera darse a las palabras de Pablo: «La voluntad de Dios es vuestra santificación» (1 Ts. 4:3).

En este aspecto de la voluntad divina no hay nada de humillante para nosotros. Por el contrario, la aceptación de la ética del reino de Dios es el secreto de una vida digna y

gozosa. Los preceptos morales del Evangelio no son cargas pesadas que coarten nuestra libertad. Son alas que nos elevan a las cumbres de la suprema realización humana.

Sin embargo, la aceptación o rechazamiento del orden moral fijado por Dios no es algo que se puede decidir prescindiendo de las consecuencias. El Dios soberano es un Dios de juicio y su autoridad en la esfera moral es salvaguardada por una ley inexorable: «Todo lo que el hombre sembrare, eso también segará. El que siembra para su carne de la carne segará corrupción; mas el que siembra para el espíritu, del espíritu cosechará vida eterna» (Gá. 6:7, 8).

Puede parecer a algunos que esta ley no es tan inexorable. Muchas personas han sembrado abundantemente el mal y no han cosechado el castigo que su maldad merecía. ¿Es esto cierto? Si por retribución del pecado entendemos un castigo fulminante de Dios en forma de enfermedad, desgracia grave o muerte, debemos admitir que muchos malvados viven hasta el final de una larga existencia impunemente. Pero hay otra forma de retribución de la que ningún rebelde a la autoridad de Dios puede librarse. Es una retribución en forma de degradación moral creciente, de embrutecimiento, de insensibilización, de deshumanización, como vemos en la exposición que Pablo hace en su carta a los Romanos y que resume repetidamente con una frase impresionante: «Dios los entregó...» (Ro. 1:24, 26). Los entregó «a la inmundicia, en las concupiscencias de sus corazones... a pasiones vergonzosas», a un incremento del pecado que convierte la vida humana en piltrafa moral y la sociedad en antesala del infierno.

¿Se cumple o no la voluntad de Dios?

Si no perdemos de vista las consideraciones precedentes, habremos de contestar: «Sí y no», o más bien a la inversa «No y sí».

No se cumple en infinidad de casos porque el hombre desobedece a Dios en actitud de abierta rebeldía. Haciendo

uso fatal de su libertad, se erige a sí mismo en señor de su vida. En su naturaleza caída NO hace la voluntad divina, ni quiere hacerla (Ro. 8:7). Prefiere permanecer divorciado de Dios imponiendo su propia voluntad en todas sus decisiones.

Aun el creyente, que se ha sometido a la soberanía de Dios, deja de cumplir su voluntad. Por la debilidad de su «carne» incumple los preceptos de su Palabra. En un conflicto de voluntades, la divina y la humana, con demasiada frecuencia es la inclinación pecaminosa la que predomina. Como escribía Lutero, «Esta petición [del Padrenuestro –“Hágase tu voluntad”] y, asimismo, su cumplimiento, duele mucho a la naturaleza humana; pues la “voluntad propia” es el más profundo y mayor mal en nosotros y nada apreciamos tanto como esa voluntad».³

Ante estos hechos, ¿podemos pensar que en la pugna de voluntades Dios ha salido derrotado? En modo alguno. La rebeldía humana tiene unos límites y siempre está bajo el control de Dios. Los hombres, después de la caída, pudieron multiplicar su maldad, pero sólo hasta el punto y el momento en que Dios dijo: «¡Basta!» y sobrevino el diluvio. También tuvieron límites la perversión de Sodoma y los pecados de muchos pueblos, incluido Israel (Am. 1-4).

La soberanía divina, patente en la historia de pueblos y naciones, se manifiesta igualmente en la vida de los individuos. Recordemos a Nabucodonosor en su ensoberbecimiento y en su humillación (Dn. 4), o a Herodes Agripa en su vanidad apoteósica y en la repugnante enfermedad que precipitó su muerte (Hch. 12:20-23).

Pero no siempre Dios actúa de modos tan espectaculares. Muchas veces demora la ejecución de sus juicios multiplicando oportunidades para el arrepentimiento y la salvación. En cualquier caso, su soberanía se manifestará plenamente en el día de la consumación de su reino y del juicio final, cuando toda rodilla se doblará ante el supremo Señor.

3. M. Lutero, *El Padrenuestro*, 67.

Por otro lado, Dios, en el ejercicio de su soberanía y con sabiduría infinita, dispone el curso de los acontecimientos de tal modo que incluso «la ira del hombre» le reporta alabanza (Sal. 76:10). Aun en su rebeldía y maldad los hombres pueden servir a los propósitos divinos. Los caldeos no eran santos; eran gente cruel e idólatra; sin embargo, Dios los usó como instrumento para disciplinar a Judá. El apóstol Judas, libremente, entregó a Jesús en manos de sus enemigos; pero mediante su horrible acción se cumplía el propósito eterno de Dios: la muerte de su Hijo para salvación de los pecadores (Hch. 2:24). Las autoridades de Jerusalén desencadenaron una persecución contra la naciente iglesia cristiana; pero su malevolencia dio como resultado la expansión asombrosa del evangelio (Hch. 8:4).

En este sentido de instrumentalidad, los hombres, aunque no sean creyentes, sí hacen la voluntad de Dios. Sorprendente y admirablemente Dios transforma las malas acciones, los errores y los pecados de muchos seres humanos en medios para el adelantamiento de su reino. En resumen, no todo lo que sucede es voluntad de Dios, pero todo contribuye a que finalmente sus propósitos se cumplan.

Lo ideal, sin embargo, no es que se haga la voluntad de Dios a pesar de lo que nosotros deseamos (esto es lo que generalmente sucede en la tierra), sino que nosotros queramos lo que Dios quiere, es decir, que nuestra voluntad coincida con la suya. Por eso el Señor nos enseñó a pedir: «Hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra». ¿Cómo? Nos apropiamos la respuesta de Karl Barth: «Allí [en el cielo] se hace como debe ser hecha, con pleno conocimiento de causa; sin obstáculos ni demoras, en plena libertad, de tal modo que la gracia reina soberana y le responde el reconocimiento por parte de la criatura».⁴

4. K. Barth, *La Oración*, 60.

Actitudes ante la voluntad de Dios

Caben actitudes muy diversas ante la voluntad divina. Consideremos las más frecuentes:

1. Resistencia indignada

Es la propia de quien se empeña en mantener su autonomía plena a toda costa. Encontramos un ejemplo en el faraón que altivamente preguntaba: «¿Quién es Yahvéh para que yo oiga su voz?» (Éx. 5:2). En el fondo, es la reacción del hombre que pretende divinizarse a sí mismo. Nietzsche la expresó de modo drástico: «Si hubiera Dios, ¿cómo iba yo a soportar no ser Dios?»

Sin llegar a tal extremo, muchos rinden homenaje a los ídolos de su época que no turban su conciencia; pero rechazan irritados toda idea de un Dios que gobierne su vida. May Massoud ha ilustrado vívidamente este hecho en su dramatización del Padrenuestro:

Todos (arrodillados): Gloria a los dioses que satisfacen nuestros deseos.

Narrador (con voz de temor): Pero el Dios viviente...

Mujer 2: El Dios que es una persona que quiere inmiscuirse en nuestras vidas...

Hombre 1: Y someter nuestras mentes, nuestros corazones y almas...

Mujer 1: El Dios que estorbaría nuestros hábitos mentales y nuestra conversación...

Hombre 2: Nuestros apetitos sensuales...

Mujer 3: Y nuestros medios de progresar en el mundo...

Hombre 1: De ese entrometido Dios...

Todos (un paso atrás): ¡Huyamos!⁵

Particular virulencia suele tener la rebeldía contra Dios cuando es fruto del resentimiento causado por la desgracia.

5. Cit. por David Evans, *En diálogo con Dios*. Certeza, 1976, 41.

Barclay menciona la experiencia de Beethoven, frecuentemente irritado por la sordera que le privaba de oír sus propias composiciones. «Se dice que cuando fue hallado muerto, sus puños estaban cerrados, como si tratara de golpear a Dios, y sus labios estaban contraídos como si, amargado y desafiante, quisiera escupir a Dios».⁶

Pero toda forma de hostilidad respecto a Dios redundaba en grave daño de quien la mantiene. Así lo demuestran infinidad de ejemplos históricos.

2. Resistencia pasiva

Ésta es la actitud de quien no se rebela abiertamente contra la voluntad de Dios, pero tampoco la asume interiormente. No está convencido de que esa voluntad es buena. Más bien le disgusta y hace todo lo posible por librarse de su cumplimiento. De ese modo, al parecer, aún queda algún lugar para vivir conforme a sus propios deseos. Estaba muy en lo cierto Lutero al afirmar que «nada ama tanto el hombre y de nada se desprende más a disgusto que de su propia voluntad».⁷

Cuando asumimos la actitud de resistencia pasiva demostramos que sólo a medias deseamos que se realice lo que Dios quiere. Pero ¿somos conscientes de lo absurdo de tal pretensión y de sus consecuencias? Merece detenida reflexión lo escrito por Walter Lüthi: «Nuestra dificultad hoy es que, por miedo a hacer toda la voluntad de Dios, siempre preferimos osadamente, por así decirlo, partirla con Dios en dos partes... Eso acontece cada vez que permitimos a Dios introducirse en nuestra mente y en nuestros sentimientos, pero no estamos dispuestos a entregarle nuestra voluntad. La voluntad la queremos guardar para nosotros mismos. Así nace ese cristianismo escindido, mediocre, dividido en mitades

o en tercios, que tan bien conocemos. Ésa es la dolencia que padece la cristiandad».⁸

En el fondo, aunque sea inconscientemente, ¿no estaremos modificando la petición del Padrenuestro y en vez de decir «Sea hecha tu voluntad» lo que queremos expresar es: «Sea cambiada tu voluntad»?

3. Una aceptación resignada

Es frecuente aun en creyentes sinceros. Se acata la voluntad de Dios, pero a menudo, sobre todo en circunstancias adversas, con amargura de espíritu, casi a regañadientes. Con tono lúgubre decimos: «¡Que se haga la voluntad del Señor!».

Esta resignación tiene más de paganismo que de cristianismo. También los antiguos paganos se sometían al *fatum*, a la fuerza de un destino que consideraban irreversible. Era la actitud de los estoicos. Es asimismo la de los ateos. Refiriéndose al destino, aconsejaba Nietzsche: «Ámalo; no te queda otra alternativa».⁹

Para el cristiano sí hay alternativa:

4. Una aceptación gozosa inspirada en la fe

El creyente en Jesucristo sabe que el arbitrio de Dios siempre es justo, sabio y benéfico, fundamento de la verdadera felicidad. Y puede decir con el salmista: «El hacer tu voluntad, oh Dios, me ha agradado» (Sal. 40:8). Ha descubierto que los caminos de la obediencia a esa voluntad —caminos de sabiduría insuperable— son deleitosos (Prov. 3:17). Y desea andar en ellos. Sigue así el ejemplo de su Maestro, cuya «comida» era hacer la voluntad del que le envió (Jn. 4:34). En ese camino de obediencia no faltarán la tensión y el conflicto; pero siempre el gozo superará al sufrimiento.

6. William Barclay, *op. cit.*, 80.

7. M. Lutero, *op. cit.*, 59.

8. W. Lüthi, *Das Unserveder*, 50.

9. Cit. por H. Thielicke, *El sentido de ser cristiano*, 74.

La misma actitud de gozosa sumisión mantendrá el creyente cuando Dios lo someta a prueba mediante tribulaciones diversas. Sabe que, al final, la tristeza se convierte en gozo (Jn. 16:20), que al término de cada prueba se demuestra que «el Señor es muy misericordioso y compasivo» (Stg. 5:11) y que «lo que al presente es leve y momentáneo de nuestra tribulación nos produce, en una medida que sobrepasa toda medida, un eterno peso de gloria» (2 Co. 4:17).

Tampoco este sometimiento a la voluntad de Dios que incluye cálices de dolor resulta siempre fácil. Para Jesús mismo fue durísima su experiencia en Getsemaní. Incluso llegó a pedir: «Si es posible, Padre mío, pase de mí esta copa». Pero la lucha se resuelve victoriosamente: «Sin embargo, no se haga como yo quiero, sino como tú» (Mt. 26:39). Y concluido el conflicto nunca falta el «ángel» confortador (Lc. 22:43). Tampoco faltan los resultados maravillosos del cumplimiento de la voluntad divina. En el caso de Cristo el resultado fue la expiación del pecado que abrió a los hombres el camino de la salvación. En nuestras experiencias personales, el resultado es nuestra purificación (1 P. 1:6-8) y nuestra maduración espiritual (Ro. 5:3-5) con todo lo que de bendición entraña. Si esto es así —y lo es— diremos a Dios: «Que en modo alguno deje de hacerse tu voluntad». Y lo diremos no con resignación estoica sino con un deseo ardoroso nacido de la confianza en la fidelidad de nuestro Padre.

5. Una actitud de colaboración

Es posible que para la realización de sus propósitos Dios quiera usar instrumentos humanos. Es voluntad de Dios, por ejemplo, que el Evangelio se extienda hasta los últimos confines de la tierra; pero la evangelización del mundo no la va a realizar él mismo directamente o por medio de ángeles. Su plan es usarlos a nosotros. Por consiguiente, pedir que se haga la voluntad de Dios nos compromete y nos obliga a ser anunciadores de la buena nueva.

Es voluntad de Dios que prevalezcan la justicia, la verdad y la paz. Pero nada contribuirá más eficazmente para lograrlo que el mensaje y el comportamiento cristiano de los redimidos, luz del mundo y sal de la tierra.

Con mucha razón escribía Pablo: «Somos colaboradores de Dios» (1 Co. 3:9). De ahí que cuando oramos: «Hágase tu voluntad» debamos añadir con el converso Saulo: «Señor, ¿qué quieres que haga?» (Hch. 9:6).

En comunión con Dios en la oración y en la acción. Ése es el secreto de que la voluntad divina se haga en la tierra como se hace en el cielo. Y de que así tenga respuesta la tercera petición del Padrenuestro.

**«El pan nuestro de cada día
dánoslo hoy»**

Con esta frase se inicia la segunda parte del Padrenuestro. La primera, compuesta de tres peticiones, concierne a Dios: su nombre, su reino, su voluntad; la segunda, a nuestras necesidades: el pan, el perdón, la liberación de la tentación y del mal. Es comprensible que estas necesidades sean presentadas de modo más directo. Las peticiones de la primera parte se expresan en tercera persona: «santificado sea tu nombre», «venga tu reino», «sea hecha tu voluntad». Las de la segunda parte, en segunda persona: «danos», «perdónanos», «no nos metas», «líbranos». En las tres primeras expresamos anhelos profundos. «Nuestra oración es como un suspiro» (K. Barth). En las siguientes presentamos a Dios nuestras carencias más apremiantes, tanto las de carácter temporal como las de índole espiritual.

Puede llamar la atención el hecho de que la primera petición de la segunda parte tenga como objeto el pan. Lo que anteriormente se ha pedido exalta la magnificencia de Dios y de su reino. Tiene que ver con lo trascendental y eterno. Ahora, súbitamente, descendemos a lo material y temporal, a lo más común en la experiencia cotidiana de los seres humanos. Pero esta impresión de descenso es puramente subjetiva por nuestra parte; no corresponde a la realidad desde el punto de vista divino. Nosotros hacemos distinción entre lo sagrado y lo profano, entre lo espiritual y lo material. Para

Dios esa distinción no existe. Su propósito es que todo adquiera un carácter sagrado. Aun los roquedales y la arena del desierto se convierten con su presencia en lugares santos (Éx. 3:5). Los utensilios más ordinarios vienen a ser objetos santificados (Zac. 14:20, 21). El comer y el beber, como cualquier otra cosa, puede hacerse «todo para la gloria de Dios» (1 Co. 10:31). La grandeza de su gloria se manifiesta tanto en el mantenimiento del orden en las inmensas galaxias del universo como en el cuidado de los pajarillos y de los lirios del campo (Mt. 10:29; 6:28, 29). Dios está interesado en el bienestar de todas sus criaturas. Por consiguiente, que sus hijos le pidan el pan necesario para su sustento no tiene nada de profano. Es más bien una expresión de fe y de la comunión que tienen con él.

Significado de la petición

La frase en el original griego (*ton arton hemon ton epioúSION dos hemin semeron*) es de difícil interpretación. Contiene una palabra (*epioúsios*) que se incluye entre las denominadas *hapax legomena*, es decir, que sólo aparecen una sola vez en el texto bíblico. La dificultad aumenta por el hecho de que ese término tampoco se halla en ningún otro texto fuera del Nuevo Testamento, con excepción de un papiro (evangelio de los Nazareos), traducción al arameo del evangelio de Mateo. Aquí *epioúsios* se traduce por *mahar* (día de mañana), de lo que Jerónimo dedujo su traducción: *quod dicitur crastinum* (que se dice del día de mañana).

Todavía no existe unanimidad en cuanto a la traducción preferible, por lo que el texto de Mateo se sigue traduciendo de diferentes modos: «nuestro pan cotidiano dánoslo hoy», «nuestro pan del mañana dánoslo hoy», «danos hoy nuestro pan para mañana», «danos hoy nuestro pan para el día que viene». Esta última traducción sugiere que se pide el pan necesario para el día que comienza (oración matutina) o bien

para el día siguiente (oración vespertina). En cualquier caso el objeto de la petición es la provisión adecuada para la necesidad inmediata.

Superadas las dificultades lingüísticas y establecido el significado literal del texto, todavía no quedan eliminadas las divergencias en su interpretación. Un número importante de comentaristas le han dado un sentido espiritual. Desde Orígenes hasta el joven Lutero y otros exegetas posteriores, se ha visto en el pan la palabra de Dios. Un antecedente de esta interpretación se encuentra en la literatura judaica, en la que con cierta frecuencia se atribuye al pan un significado simbólico. Ejemplo de ello es la expresión «el pan de la Torá» (de la Ley). Este simbolismo, en opinión de algunos comentaristas, se ve corroborado por Jesús, quien hace de sí mismo el verdadero «pan del cielo» (Jn. 6:32, 49, 50). Previamente, citando palabras del Antiguo Testamento (Dt. 8:3), había declarado: «No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Mt. 4:4). Él era la Palabra de Dios encarnada, el alimento indispensable para que el hombre viva espiritualmente. De ahí su énfasis en recomendar a sus seguidores que se afanen no por el alimento perecedero sino por el que permanece para siempre (Jn. 6:27).

Otros han visto en lo solicitado en el Padrenuestro una referencia al pan eucarístico. Según Agustín, la petición debe ser considerada como una oración por «el sacramento de Cristo que recibimos diariamente».¹

Y Ambrosio escribía: «¿Por qué pedimos en la oración del Señor “nuestro pan”? Decimos “pan”, pero *epioúsios*, es decir, “esencial” (*supersubstantialis*). Eso no es el pan que entra en nuestro cuerpo, sino el pan de la vida eterna que fortalece la esencia de nuestra alma».²

1. Agustín, *El sermón del monte*, 2.7.25, cit. por W. Barclay, *op. cit.*, 92.
2. Ambrosio, Libro V, 4, 24 s., cit. por Jean Carmignac, *Recherches sur le «Notre Père»*, 1969, 147.

Este tipo de exégesis ha subsistido hasta nuestros días y en algunos círculos ecuménicos parece gozar de especial simpatía. «Tales acentos de la herencia eucarística —ha manifestado Lochman— han de ser desarrollados en la exposición y preservación de la súplica por el pan diario. Con ello adquiere mayor significación el tono bien perceptible de acción de gracias que ha de resonar en el concepto de la eucaristía, si no queremos perecer limitándonos solamente al pan...».³

Una tercera corriente de interpretación figurada da al pan un sentido escatológico. Tomando como base algunos textos del Antiguo Testamento en los que se habla de un futuro banquete universal (Is. 25:6-10; Pr. 9:1-6) y de la literatura judaica, en la que reiteradamente se exalta la dicha de quienes comerán «el pan del mundo futuro», se ha considerado la petición del Padrenuestro como expresión del deseo de participar en el festín mesiánico en la consumación del reino de Dios. Especial apoyo para esta interpretación se ha buscado en la continuidad que la metáfora del banquete y del «pan escatológico» tiene en las enseñanzas de Jesús (Mt. 8:11; 26:29; Lc. 14:15-24; 22:16). Anticipo de ese pan es el que ya ahora se concede a los «hijos» del Reino, pan que equivale a la salvación en Cristo (Mt. 15:25-28). S. Sabugal da a este aspecto del pan del Padrenuestro un especial relieve: «Es del todo probable que, tras la súplica por la «venida» del ya inaugurado, pero aún no consumado, «reinado del Padre», «el pan» seguidamente suplicado por aquéllos [los discípulos] como su *específico y propio* sustento («el pan *nuestro*») escatológico («el pan... *de mañana*»), signifique también —y sobre todo!— «el pan del mundo futuro», el nuevo «maná» o «*el pan del Reino*».⁴

No podemos negar el beneficio espiritual que se deriva de las sugerencias simbólicas, eucarísticas y escatológicas halladas en el «pan» de la oración enseñada por Jesús; pero

ninguna de ellas debiera anular o relegar a segundo término el sentido literal de la súplica, que es el que ha de prevalecer sobre cualquier otro.

Sin embargo, ¿debemos pensar en el pan sola y exclusivamente como el producto alimenticio que se obtiene de cereales molidos? Tampoco parece natural esta limitación. Lo que con el pan se pide es que Dios provea cuanto necesitamos para nuestro sustento diario. Lutero, después de una mayor reflexión, interpreta el pan como una metáfora que incluye todo lo indispensable para una vida de bienestar. En su Catecismo breve, a la pregunta «¿Qué se entiende por el pan nuestro de cada día?», responde: «Todo lo que integra el alimento y manutención del cuerpo, como la comida y la bebida, vestidos y calzado, la casa y sus comodidades, campos, ganado, dinero, bienes; una esposa piadosa, hijos buenos, buenos criados, magistrados píos y fieles, un buen gobierno; tiempo favorable, la paz, la salud, una buena conducta, honor, amigos buenos, vecinos leales y todo lo demás por el estilo».⁵ Por supuesto, esta respuesta quizás excesivamente amplia, exigiría matizaciones, pero en el fondo está bien orientada. El creyente puede y debe pedir a Dios todo lo necesario para una vida digna.

Pero ¿qué debemos entender por vida digna? El concepto es subjetivo y relativo. Observaríamos un abismo de diferencia entre el que pudo tener el hombre prehistórico y el del hombre occidental de nuestro tiempo. Para aquél era digna una vida en la que se satisfacían sus necesidades biológicas más elementales. En el caso del hombre moderno se añaden muchas otras necesidades creadas por el progreso cultural y el estilo de vida impuesto por los logros de la técnica. No obstante, toda persona debe determinar su concepto de vida digna y trazar la línea divisoria entre lo necesario y lo superfluo, entre lo decoroso y lo escandalosamente suntuoso.

3. Jan Milic Lochman, *op. cit.*, 92.

4. Santos Sabugal, *Abba...* BAC, 1985, 570.

5. Lutero, *Obras. Sígueme*, 1977, 299.

El cristiano debe rehuir por igual dos extremos: el de una austeridad injustificada y el del consumismo desenfrenado. No es llamado a interpretar la espiritualidad en términos de ascetismo que le lleve a privarse de muchas de las cosas que son no sólo lícitas sino incluso recomendables. Nada en la Biblia inspira esa línea de pensamiento. No parece, sin embargo, que éste sea el mayor peligro en nuestros días. El peligro está más bien en el otro extremo, en las ansias de poseer más y más, de dejarse seducir por la publicidad avasalladora de los medios de comunicación o por la miserable concepción que del valor de la persona se está imponiendo en nuestra sociedad: «Tanto tienes, tanto vales».

Cada uno debe llegar a sus propias conclusiones tras un sincero examen de conciencia. Probablemente, si es objetivo, hará el mismo descubrimiento que hizo Sócrates: «¡Cuántas cosas hay que no necesito!» No hay en la Escritura normas casuísticas acerca de lo lícito y de lo impropio en los deseos de un creyente; pero una cosa es clara: al pedir el «pan» no podemos olvidarnos de la petición anterior: «Sea hecha tu voluntad». Sólo así será una petición responsable.

La importancia del «pan»

Este punto exige especial atención. No podemos subestimar la importancia de la provisión divina que providencialmente supla nuestras necesidades. Ya hemos hecho notar lo antibíblico de las actitudes de menosprecio hacia lo material.

Es propósito de Dios que poseamos y disfrutemos de todo lo necesario. Y no escasamente (1 Ti. 6:17). La naturaleza, obra del Creador, es suficientemente rica para que nadie pase hambre. La penuria en que viven muchas gentes no se debe a falta de recursos naturales, sino al egoísmo y a las injusticias que prevalecen entre los hombres. Si éstos ajustaran su estilo de vida a la voluntad de Dios, en todo lugar se cumpliría

lo dicho a Israel respecto a la tierra de Palestina: «tierra en la cual no comerás el pan con escasez, ni te faltará nada en ella» (Dt. 8:9).

La preocupación divina por nuestros menesteres se hace patente a lo largo del ministerio de Jesús, particularmente en la alimentación de la multitud que le seguía (Mt. 14:15-21; 15:32-38). Curiosamente Jesús no sólo pensaba en las necesidades más apremiantes de quienes le rodeaban, sino en todo cuanto en un momento dado pudiera contribuir a la felicidad humana. En las bodas de Caná proveyó el vino que llegó a faltar (Jn. 2:1-10). Este hecho nos hace pensar que hay ocasiones en las que no es suficiente el pan; se necesita también el «vino». Sería impropio de un cristiano celebrar un banquete cada día; pero igualmente lo sería caer en un ascetismo mezquino en señaladas ocasiones festivas. Hay objetos y actos en la vida que, sin ser estrictamente necesarios para sobrevivir, son convenientes para dar a la vida un mínimo de sabor existencial.

Dios conoce perfectamente todo lo que precisamos, así como los peligros inherentes a nuestras privaciones. Un exceso de pobreza u otras circunstancias calamitosas son el terreno más abonado para que surjan problemas, tanto físicos como emocionales y espirituales. Es verdad que el cristiano ha de poder decir como el apóstol Pablo: «En todo y para todo estoy enseñado, tanto para tener abundancia como para sufrir necesidad. Todo lo puedo en Cristo que me fortalece» (Fil. 4:12, 13). Sí, el creyente ha de estar por encima de las circunstancias cuando Dios permite que éstas sean adversas. Pero debemos ser realistas y no olvidar que una persona sometida a prolongadas y serias privaciones está muy expuesta a caer víctima de la duda o el desaliento. Corre asimismo el riesgo de intentar resolver sus problemas recurriendo a medios ilícitos. La posibilidad de deterioro moral es grande. Si peligros entrafía la abundancia, no menos peligrosa es la escasez. Realmente mostró gran sabiduría Agur al pedir: «No me des pobreza ni riqueza, déjame gustar mi bocado de pan, no sea

que llegue a hartarme y reniegue, y diga: “¿Quién es Yahvéh?”; o sea que, siendo pobre, me dé al robo e injurie el nombre de mi Dios» (Pr. 30:8, 9 - BJ).

Dios, como veremos en la última petición, no quiere que ninguno de sus hijos sucumba al ser tentado. Su voluntad es voluntad de padre. Desea que toda necesidad auténtica de sus hijos sea suplida adecuadamente, pues «¿cuál es el padre que «si su hijo le pide pan, le dará una piedra?» (Mt. 7:9). De ahí lo correcto de la oración en demanda de cuanto precisamos. Los hombres luchan por el pan. El cristiano ora por él, aunque su plegaria no excluye el trabajo necesario para obtenerlo. El no creyente se afana por el pan con ansiedad. El hijo de Dios lo pide y lo espera con paz de espíritu, confiadamente. Sabe que aun si el Padre celestial permite temporalmente situaciones de estrechez lo hace con una finalidad educativa, posiblemente para enseñarle a valorar y administrar adecuadamente los dones de Dios, para autocontrolarse y usar cuanto llegue a poseer de manera justa, sabia y generosa.

El alcance de la petición

«El pan *nuestro*... dánoslo hoy». Hemos de subrayar la forma plural de la súplica. No puedo pensar solamente en *mi* pan ni puedo sentirme satisfecho al recibirlo si mi hermano carece de él. El adjetivo «nuestro» me vincula a mis hermanos y a todos mis semejantes.

Asimismo debemos reiterar lo señalado en nuestro comentario sobre la petición anterior («Sea hecha tu voluntad»). Somos colaboradores de Dios. Él quiere dar respuesta a muchas de las demandas humanas mediante instrumentos humanos. Es mucho lo que sólo Dios puede hacer. Es él quien hace germinar la semilla en el seno de la tierra y mediante procesos naturales por él mismo fijados proporciona al labrador la cosecha. Es él quien «sacia la tierra con el fruto

de sus obras» (Sal. 104:13), por lo que puede decirse que es él quien «da alimento a todo ser viviente, porque para siempre es su misericordia» (Sal. 136:25). Pero es igualmente cierto que en el proceso de producción y distribución de los bienes necesarios para un sustento digno es imprescindible el concurso humano. Recordemos lo apuntado anteriormente. En la provisión de alimentos para la muchedumbre que seguía a Jesús, fue la acción milagrosa de éste la que multiplicó los panes y los peces; pero cuando el Señor hubo realizado este prodigio, ordenó a sus discípulos que distribuyeran lo provisto entre todos los presentes. Lo que ellos recibieron de manos de Jesús lo pusieron en manos de la multitud.

Podemos y debemos ser, en la medida de nuestras posibilidades, instrumentos para que el abastecimiento divino llegue a los menesterosos. No nos es lícito considerarnos dueños absolutos de aquello que sólo por la voluntad bondadosa de Dios ha llegado a nuestro poder. No somos dueños, sino administradores. Perder de vista este hecho nos expone a la hipocresía si nos atrevemos a asumir el Padrenuestro. Se cuenta de un hombre acaudalado, poseedor de extensiones inmensas de tierra, que diariamente oraba a Dios: «Señor, acuérdate de los pobres y suple sus necesidades». Un día, su hijo, niño de corta edad, que había oído esa oración infinidad de veces, le dijo: «Papá, ¿cuánto me gustaría poder disponer de todo lo que tienes antes de que te mueras!» «¿Por qué, hijo mío?» —preguntó el padre con gran curiosidad— «Porque entonces —añadió el niño— yo daría respuesta a tus oraciones». La responsabilidad en el uso de nuestra abundancia implica una lucha constante contra nuestro egoísmo y contra la superficialidad de un cristianismo no comprometido.

Es verdad que el problema del hambre y del subdesarrollo en el mundo es sumamente complejo. Está determinado por complicados factores políticos, sociales y culturales de amplitud no sólo nacional sino internacional. Es cierto también que la pobreza de muchos individuos y de numerosos

pueblos se debe a la ignorancia, la indolencia, la imprevisión o el derroche. Una ayuda poco inteligente encaminada a acabar con esa situación más bien puede contribuir a perpetuarla. A pesar de todo, algo se debe hacer. Seguramente mucho más de lo que nos imaginamos.

La conciencia social de la Iglesia cristiana ha de ser reavivada. En esa conciencia debieran sonar como un alabonazo las palabras que, en forma de oración escribiera Karl Barth: «Vela para que cada uno reciba sin querella ni disputa su pan. Que si alguno tiene exceso de pan sepa que, por ello mismo, se convierte en servidor, en dispensador de tu gracia; que está a tu servicio y al de los demás y que los que están particularmente amenazados por el hambre y por la muerte, por la precariedad de la condición humana, encuentren, todos ellos, a hermanos y hermanas que tengan ojos y oídos abiertos y que sientan su responsabilidad ante ellos. ¡Qué vergüenza nuestra ingratitud, nuestra injusticia social! ¡Qué estupidez que en nuestra humanidad, rodeada de dones, rebosante de riquezas, haya todavía hombres que gimen de hambre!». ⁶

Probablemente nunca llegaremos a solucionar los problemas económicos del mundo. Pero algo podemos hacer por las personas necesitadas próximas a nosotros. Y de esto sí somos responsables. El Señor no me va a pedir cuentas en el día del juicio por no haber acabado con el hambre en la India; pero sí porque, en vez de socorrer al necesitado que un día se cruzó en mi camino, yo pasé de largo indiferente, insensible. Lo que hacemos o dejamos de hacer ante el hambriento, el sediento, el forastero, el desnudo, el enfermo o el encarcelado, el afligido por cualquier causa, lo hacemos —o dejamos de hacerlo— a Cristo mismo (Mt. 25:31-45). A partir de esa acción personal inmediata, podremos pensar en ampliarla hasta donde sea posible con miras a la creación o uso de estructuras sociales justas y eficaces que contribuyan

6. Barth, *op. cit.*, 73 s.

a remediar o aliviar las penalidades que afligen a incontables seres humanos.

Implicaciones de la súplica

De la cuarta petición del Padrenuestro se derivan una serie de consecuencias:

1. *Reconocimiento de nuestra dependencia de Dios*

Frecuentemente, cuando el hombre ha obtenido el pan, piensa que ello se debe exclusivamente a su propio esfuerzo, a su trabajo; cree que lo tiene bien merecido. Y es innegable que si queremos comer hemos de trabajar. El pan no descendiendo, cual maná, del cielo. Como ya hemos indicado, su consecución hace imprescindible la labor humana. Pero, en último término, es un don de Dios. No solamente es él quien da al hombre la salud y las fuerzas para ganarse el sustento. Es asimismo el que da su productividad a la tierra. El hombre puede sembrar y regar, pero es Dios quien da el crecimiento (1 Co. 3:6). Hay mucho realismo en las palabras del salmista: «Los ojos de todos esperan en ti, y tú les das su comida a tiempo. Abres tu mano y colmas de bendición a todo ser viviente» (Sal. 145:15, 16). Análoga percepción espiritual tenían los judíos contemporáneos de Jesús cuando antes de las comidas oraban: «¡Alabado seas tú, Señor, nuestro Dios, Rey del mundo que al mundo entero alimentas con sus bienes! En gracia, amor y misericordia da pan a toda carne». ⁷

Pedir «el pan nuestro de cada día» equivale a reconocer que «toda buena dádiva y todo don perfecto viene de arriba, descendiendo de parte del Padre...» (Stg. 1:17).

7. Cit. por P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, IV, 61.

2. Actitud de confianza

Si la oración va dirigida al Padre bondadoso, fiel a sus promesas, ¿por qué desasosegarnos? Un niño jamás se inquieta pensando qué comerá o con qué se vestirá; sabe que sus progenitores siempre le dan en el momento oportuno cuanto necesita. Con la misma tranquilidad de espíritu debe el creyente esperar en la providencia divina (Mt. 6:25-34). Por difíciles que sean sus circunstancias en un momento dado, sus experiencias, al final de su vida, podrán resumirse con el testimonio del salmista: «Joven fui y he envejecido, y no he visto justo desamparado ni hijo de justo que mendigue pan» (Sal. 37:25).

3. Renovación de nuestra comunión con el Dador del pan

Como ya se subrayó en la primera parte de este libro, la finalidad más elevada de la plegaria no es tanto recibir dones de Dios como vivir en una más íntima comunión con él. Walter Flex, en su novela *El caminante entre dos mundos* (Der Wanderer zwischen beiden Welten), ha ilustrado esta idea de modo difícilmente superable: «En la oración se debe coger la mano de Dios, no las monedas que hay en ella».⁸

Obviamente esta prioridad no excluye el reconocimiento de las dádivas de Dios y la gratitud que debemos sentir por ellas. Con el salmista hemos de decir: «Bendice, alma mía, al Señor y no olvides ninguno de sus beneficios» (Sal. 103:2). Pero dicho esto, hemos de poder añadir: «¿A quién, oh Dios, tengo yo en el cielo sino a ti? Y estando contigo, nada deseo en la tierra» (Sal. 73:25).

4. Renovación de la solidaridad con nuestros semejantes

No vamos a insistir en lo dicho respecto al alcance de la petición del pan, pero sí en la necesidad de detenemos para reflexionar antes de pronunciar la palabra «nuestro». Y en

esa reflexión tendríamos que recordar que en la Escritura la idea del pan aparece unida a la de participación. La verdadera piedad asume el mandamiento divino: «Comparte tu pan con el hambriento» (Is. 58:7). De este modo se realiza el propósito de Aquel que «hace justicia a los agraviados y da pan a los hambrientos» (Sal. 146:7). La comprensión de nuestra responsabilidad social nos llevará a orar con la seriedad que la petición exige. Una plegaria latinoamericana puede servirnos de pauta: «Oh, Dios, a los que tienen hambre dales pan, y a nosotros, que tenemos pan, danos hambre de justicia».⁹

La fidelidad de Dios asegura la provisión adecuada para suplir todas nuestras necesidades físicas, morales y espirituales. ¡Aalabémosle agradecidos! Y pongámonos en sus manos para servirle en beneficio de los menesterosos y afligidos.

Que su sabiduría y su gracia nos capaciten para que, de modo acertado y coherente, sepamos pedir, recibir y compartir «el pan nuestro de cada día».

8. Cit. por Helmut Thielicke, *Das Gebet, das die Welt umspannt*, 86.

9. Cit. por Krister Stendhal, «Your Kingdom come», *Cross Currents*, vol. XXXII, 1982, 3, 263.

**«Y perdónanos nuestras deudas,
como también nosotros
perdonamos a nuestros deudores»**

Friedrich Hebbel, el gran dramaturgo alemán, dijo que asumir sinceramente las peticiones del Padrenuestro es más difícil que ganar todas las batallas libradas por Napoleón. La afirmación no es exagerada. Así lo entendemos a medida que avanzamos y profundizamos en su estudio.

La súplica que ahora nos ocupa pone al descubierto nuestra miseria moral, esa miseria que nosotros nos empeñamos en ocultar, disimular o incluso justificar. Nos cuesta muchísimo decir: «¡Perdón!». Tal exclamación implica humillación para quien la pronuncia, y nada hay más arduo que descender a ese punto en que el orgullo y el amor propio son heridos dolorosamente. David fue capaz de las más grandes proezas, pero incapaz de confesar: «He pecado». Sólo cuando se vio señalado por el dedo acusador de Natán vació el costal de su alma y pronunció la más difícil de las palabras (2 S. 12:13).

Pero no es menos escabroso el camino que nos conduce al ofensor para otorgarle el perdón. Por naturaleza somos dados al resentimiento, el odio y la venganza. El «ojo por ojo y diente por diente» nos lo apropiamos con una interpretación mezquina sin ningún esfuerzo. En la defensa a ultranza de nuestros derechos ignoramos totalmente la generosidad.

Sí, la quinta petición del Padrenuestro pronuncia juicio condenatorio contra nuestros impulsos y formas de compor-

tamiento naturales. De ahí la dificultad para enfrentarnos seriamente con ella y para apropiármola con honestidad.

Pese a todo, es una súplica irrenunciable, tanto como la que nos llevó a pedir «el pan nuestro de cada día». Recordamos que «no sólo de pan vive el hombre». El ser humano tiene profundas necesidades morales que deben ser satisfechas. Entre ellas una de las más importantes es la del mantenimiento de relaciones correctas con Dios y con sus semejantes, ambas terriblemente deterioradas por el pecado. Si el problema del pecado no se resuelve, el hombre no saldrá de los abismos de su egocentrismo ni verá fin a sus conflictos.

Esta realidad es ampliamente desdeñada en nuestro tiempo. La influencia de las corrientes de pensamiento derivadas del Renacimiento y la Ilustración hace que tanto la palabra como el concepto de pecado se consideren antiguallas sin sentido para el hombre de hoy. Son «sospechosos de misantropía: un bloque errático, prehistórico. Ante tales piedras de tropiezo, el hombre pasa de largo, procura ignorarlas o negarles su importancia».¹ Como ya en su día afirmara Sir Oliver Lodge, estamos viviendo en «una generación que no siente preocupación por sus pecados». Se reconoce la existencia del «mal»; pero éste es atribuido a los defectos de la sociedad, a sus estructuras injustas. Sin embargo, en lo más hondo de la conciencia de innumerables seres humanos palpitan sentimientos de culpa. Los dramas trágicos de Shakespeare o las obras de Dostoiewsky, Kafka, Golding, etc., no han perdido actualidad y sus lecciones serían altamente saludables si los prejuicios y el orgullo no cegaran el entendimiento.

Piense lo que piense y diga lo que diga el hombre, la realidad del pecado es insoslayable. Sus manifestaciones son bien visibles. Como lo son sus consecuencias. La liberación de tan gran mal no se logra mediante la negación, sino a través de la confesión y de la súplica de perdón ante Dios, con

los consiguientes efectos en la relación con el prójimo. Dicho de otro modo, la solución al problema del pecado en sus dos dimensiones, vertical y horizontal, se encuentra en la petición del Padrenuestro que estamos considerando.

Analicemos su contenido:

«Perdónanos nuestras deudas»

En la versión de Lucas se lee: «Perdónanos nuestros pecados» (Lc. 11:4). Ambos términos, «pecados» y «deudas», son equivalentes. El hecho de que sea este último el usado por Mateo se debe, sin duda, a que éste se expresa de acuerdo con la terminología aramea de su tiempo. Como indica J. Jeremias, «ya se sabe que una peculiaridad de la lengua madre de Jesús —el arameo— es emplear para decir pecado la palabra *hoba*, que propiamente significa deuda dineraria».² El concepto religioso de *hoba* estaba en consonancia con la hamartología judaica, según la cual, toda transgresión de la Ley es contraer una deuda ante Dios que debe ser cancelada mediante el aumento de obras meritorias o por medio de la expiación, aunque, en último término, el perdón se debe a la misericordia de Dios. Así se expresa en una de las peticiones del *Abinú Malkenú*: «¡Cancela, según tu misericordia, todas las notas de nuestras deudas!»

Otros textos de los evangelios confirman la equivalencia entre «pecadores» y «deudores» (Mt. 18:21, 28; Lc. 7:37, 39, 41s; 13:2, 24), con lo que se da especial relieve a uno de los aspectos del pecado. Todo lo que somos y todo lo que tenemos se lo debemos a Dios, a quien tenemos que servir obedientemente, en constante actitud de dependencia y entrega. Así lo expresaba Barth: «Somos deudores de Dios. No le debemos algo, ni poco ni mucho, sino, pura y simplemente, todo; nuestra persona en su totalidad, a nosotros mismos

1. J.M. Lochman, *op. cit.*, 95.

2. J. Jeremias, *Abba*, 222.

como criaturas tuyas que somos, sostenidas y nutridas por su bondad».³ El mismo carácter de totalidad debe tener nuestro amor a Dios (Mc. 12:29, 30) y nuestro cumplimiento de sus mandamientos, pues «cualquiera que guarda toda la ley, pero ofende en un punto, se hace culpable de todos» (Stg. 2:10). Toda sustracción de esa totalidad, origina una «deuda», nos hace culpables de infidelidad. Las parábolas de los talentos (Mt. 25:14-30) y del mayordomo infiel (Lc. 16:1-12) son magníficas ilustraciones al respecto. Todos hemos defraudado a Dios. Todos hemos utilizado los dones de él recibidos más para nuestro propio provecho que para su gloria. Todos hemos sucumbido a la fuerza de nuestro egoísmo, lo que nos ha conducido a transgredir la ley divina, no en uno, sino en muchos puntos. Nuestras deudas para con Dios se han multiplicado.

Entenderemos mejor la realidad de esa multiplicación si una vez más tenemos en cuenta la forma plural: «Perdónanos nuestras deudas». Mi preocupación no debe limitarse únicamente a mis pecados, como si careciese totalmente de responsabilidad en los pecados de mis semejantes. Helmut Thielicke escribía: «Soy un eco del entorno que incide en mí».⁴ Pero igualmente podría decirse: «Mi entorno es un eco múltiple de lo que hay en mí». Mis reacciones de mal humor, mis palabras hirientes, mis silencios de complicidad, mis gestos humillantes, mis coacciones, mis actitudes de indiferencia frente a la injusticia, la mentira y la malevolencia a mi alrededor, pueden causar a otros daños graves. Y la extensión del mal es incalculable. Cualquiera de mis faltas puede producir reacciones en cadena de consecuencias imprevisibles.

Imaginémonos algo que con no poca frecuencia puede suceder en la realidad. Una mujer, sin razón alguna, irrita a su marido. Éste entra en su lugar de trabajo intensamente enojado. Alterca con su jefe quien, a su vez, increpa a otros

trabajadores. Uno de éstos se enciende en ira y airado llega a su casa, donde entabla una violenta discusión con su esposa, a la que llega a golpear en presencia de sus hijos, hondamente traumatizados por la escena. Podría prolongarse el relato *ad infinitum*. La primera mujer, ¿era o no responsable, aunque indirectamente, de cuanto sucedió después de la disputa con su cónyuge?

¡Sólo Dios sabe cuántas veces, cuando mi hermano peca, en vez de decir: «Perdónalo», tendré que suplicar: «Perdónanos»!

Pero no pecamos solamente cuando cometemos actos reprobables. También cuando nos abstenemos de practicar el bien contraemos una deuda moral. Tan grave son nuestros pecados de omisión como los de comisión. Los condenados en la parábola de las ovejas y las cabras (Mt. 25:31 ss) lo son, no por lo que habían hecho, sino por lo que habían dejado de hacer: «No me disteis de comer», «no me disteis de beber», «no me recogisteis», «no me vestisteis», «no me visitasteis». ¡Reos de pasividad!

En análoga condenación podemos caer cualquiera de nosotros, dada nuestra proclividad a la indiferencia frente a los problemas, necesidades y sufrimientos de nuestros semejantes. Son muchas las personas que, acorraladas por la adversidad y la tentación, sucumben y se hunden moralmente sin haber hallado una mano amiga que les ayudara a evitar la caída. Nadie ha tenido para ellas un sentimiento de simpatía, una palabra de consejo, una acción de auxilio. A su alrededor sólo han encontrado indiferencia, despreocupación. ¡Nos han encontrado a nosotros, ciegos, sordos, insensibles! ¿Sólo la persona así caída ha de implorar el perdón de Dios? ¿No seremos muchos de nosotros los que nuevamente habremos de exclamar: «Perdona nuestras deudas»?

Pero aun en el caso de que alguien se comportara ejemplarmente desde el punto de vista humano, sin grandes pecados que confesar y con loables virtudes filantrópicas, no podría tener la pretensión de que puede justificarse ante Dios.

3. Karl Barth, *La oración*, 75.

4. H. Thielicke, *Das Gebet, das die Welt umspannt*, 112.

La declaración bíblica es tajante: «No hay justo ni aun uno... Todos pecaron y están destituidos de la gloria de Dios» (Ro. 3:10, 23). Una de las enseñanzas más radicales de Jesús pone al descubierto la verdadera naturaleza humana: «Lo que es nacido de la carne, carne es» (Jn. 3:6). Su radiografía del corazón humano no podía ser más reveladora: en su interior anidan «los malos pensamientos, los homicidios, las fornicaciones, los hurtos, los falsos testimonios, las blasfemias» (Mt. 15:19). Que todo esto salga o no al exterior depende en gran parte de las circunstancias. Las guerras han demostrado que incluso hombres que en circunstancias normales habrían sido modelos de bondad, se inestabilizan y pueden llegar a las formas más abyectas de crueldad. En determinadas situaciones, el más puro cae en la lascivia; el más probo, en la inmoralidad; el más fiel, en la deslealtad.

Si somos sinceros, habremos de confesar que mucho de lo que vemos y condenamos en el comportamiento de otros se halla en estado latente en nuestro interior, tal vez sólo reprimido. Fue realmente perspicaz el niño que vio venir hacia él un perro enorme con sonoros ladridos. Afortunadamente su amo lo detuvo a tiempo y el animal pareció calmarse. «No tengas miedo» —dijo el hombre al muchacho— «¿Ves? Ya ha cesado de ladrar», a lo que el chico replicó: «Sí, pero aún le quedan ladridos dentro». Sólo el Dios omnisciente sabe cuántos «ladridos» quedan todavía en nuestro interior.

El problema es grave. Todos somos pecadores. Y «la paga del pecado es muerte» (Ro. 6:23). Ningún mérito humano puede establecer una distinción entre «justos» y «pecadores». Jesús aseguró que sin arrepentimiento «todos pereceréis igualmente» (Lc. 13:3); sin nuevo nacimiento espiritual, nadie puede entrar en el reino de Dios (Jn. 3:5). Tenían razón los obispos reunidos en el XIV Concilio de Cartago, al condenar la declaración herética de que algunos santos ya no tienen necesidad de pedir: «Perdónanos nuestras deudas».⁵

5. Carmignac, *Recherches sur le «Notre Père»*, 233.

«Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros» (1 Jn. 1:8).

¿Cómo resolver el problema?

Algunos, «dignos» hijos y émulos de Adán y Eva, han recurrido a las excusas (Gn. 3:12, 13). El pecado no está en mí; está en los otros, en la sociedad, en las circunstancias, en el entorno. Siempre se encuentra un chivo expiatorio.

Otros han buscado solución por la vía de las compensaciones mediante la acumulación de méritos propios. Éste era el camino preconizado por los rabinos judíos. En la balanza de la justicia divina, al peso de los pecados, colocados en uno de los platillos, debe contraponerse en el otro el de las acciones meritorias. Al comparar el «debe» con el «haber», el saldo debe ser cero, o positivo en el haber. Pero ningún mérito humano puede cancelar las deudas contraídas por el pecado. Ante los ojos de Dios nuestras mejores obras son «como trapos de inmundicia» (Is. 64:6).

Tampoco nuestros sufrimientos o el imponernos rigores ascéticos pueden compensar el mal brotado de nuestra pecaminosidad. Uno de los santos de la Iglesia Ortodoxa fue el padre Serafín. Este ermitaño ruso pasó mil días y mil noches sobre una roca clamando: «Señor, ten misericordia de mí, pecador». Lo positivo de este comportamiento es que aquel hombre era consciente de la gravedad del pecado. Pero ningún acto penitencial, por prolongado y duro que sea, puede hacernos acreedores a la misericordia divina.

Sólo hay una solución: el perdón gratuito de Dios otorgado por su gracia. Es, sin embargo, importante, no perder de vista que el hecho de que el perdón de Dios sea gratuito no significa que sea fácil. No surge del corazón de un padre tolerante, bonachón, que pasa por alto o resta importancia al pecado. Menos aún es resultado de una necesidad inherente a su carácter. Las palabras de Voltaire: «Dios me perdonará, es su profesión», fluyen de una pésima teología. Cuando Dios perdona lo hace justamente, no sólo misericordiosamente. Y justamente ha de tratar el pecado. Por eso no lo encubre ni

lo minimiza. Su Palabra lo descubre mostrando toda su fealdad y sus fatales consecuencias. Pronuncia veredicto de culpabilidad sobre el pecador y sentencia condenatoria. Si ha de perdonar, de algún modo la deuda contraída por el pecador tendrá que ser saldada.

Según la enseñanza bíblica, la cancelación de la deuda se produce mediante la obra expiatoria de Cristo. «Él es la propiciación por nuestros pecados» (1 Jn. 2:2). Es cierto que somos perdonados y «justificados gratuitamente», pero sólo «mediante la redención que es en Cristo Jesús» (Ro. 3:24). Él pagó en la cruz todas nuestras deudas. De este modo queda garantizada la respuesta positiva de parte de Dios a nuestra súplica: «Perdónanos». En palabras de Werner Pfendtsack, «en la muerte de Jesucristo en la cruz, la deuda es saldada; se hace visible el no de Dios, la maldición de Dios sobre toda culpa humana, a fin de que su sí, el sí de su amor pueda salvarnos a los seres humanos».⁶ Ahora, sobre la base de la obra redentora de Cristo, «si confesamos nuestros pecados, Dios es fiel y justo para perdonarnos nuestros pecados y limpiarnos de toda maldad» (1 Jn. 1:9). Confiados en los méritos de Cristo, confesamos nuestra deuda, a la par que pedimos y esperamos el perdón. Es la mejor manera de expresar una de las frases finales del Credo Apostólico: «Creo en la remisión de los pecados».

«Como nosotros perdonamos a nuestros deudores»

Todos tenemos «deudores». Como decía Agustín, «cada cual es deudor de Dios y cada cual tiene también un deudor». Lutero añadía: «Y si no lo tiene es porque está ciego y no se examina con la debida atención».⁷

Todos podemos recordar sin esfuerzo las palabras, los actos y las actitudes con que algunas personas nos ofendieron.

Probablemente todavía el recuerdo mantiene abiertas heridas que supuran resentimiento. Quizá no llegamos a caer en el odio hacia tales personas, pero no podemos liberarnos de la animadversión. Una barrera de antipatía nos separa de ellas. La espina que un día nos clavaron ha abierto una sima en el camino de la mutua relación. Las deudas nos alejan de los deudores.

Pero esta situación ¿puede mantenerse tranquilamente? La quinta petición del Padrenuestro nos lo impide. Suplicar el perdón de Dios para borrar nuestros pecados nos obliga a perdonar a nuestros ofensores. Este deber tiene un carácter marcadamente imperativo. Su cumplimiento es condición *sine qua non* si queremos que Dios conteste favorablemente a la primera parte de la petición. Las palabras de Jesús no dejan lugar a dudas: «Si no perdonáis a los hombres sus ofensas, tampoco vuestro Padre os perdonará las vuestras» (Mt. 6:15). En algunos manuscritos, el verbo no aparece en forma presente, «perdonamos» (*afliemen*), sino en forma de pretérito, «hemos perdonado» (*afékamen*). ¿Significa esto que nuestro perdón a favor de otros ha de preceder al perdón que solicitamos a Dios? Esta idea puede tener cierto apoyo en textos como Mt. 5:23, 24 (aunque una exégesis rigurosa difícilmente lo permite). Pero ¿se ajusta a lo fundamental del mensaje bíblico? Dios no está sometido a ningún condicionamiento humano. Su actuación no está sujeta a la nuestra ni depende de nuestras iniciativas. Él es soberano. Somos nosotros los que hemos de vernos condicionados por las iniciativas y la actuación de Dios. Lo que Dios hace ha de ser determinante de lo que nosotros hacemos. Y ha de serlo desde el principio de nuestra vida cristiana. Desde el comienzo de nuestra experiencia como hijos de Dios hemos de estar bajo la dirección y el poder de su Espíritu. De este modo se produce una afinidad, una identificación entre Padre e hijos, de modo que lo que el Padre hace, eso también —dentro de sus humanas limitaciones— hacen ellos. ¿Dios perdona? También nosotros perdonamos. Ya hemos perdonado. Ésta

6. Cit. por Theo Sorg, *Wenn ihr aber betet*, 115.

7. M. Lutero, *El Padrenuestro*, 104.

es la única expresión válida del significado del texto. Que vivamos o no de acuerdo con él mostrará la calidad de nuestro cristianismo. La conclusión sería que el perdón, a semejanza del pan, no sólo es pedido y recibido. Debe ser también compartido con espíritu perdonador.

La dificultad en el cumplimiento de este deber salta a la vista. Solemos ser mezquinos siempre que hemos de dar algo. Mucho más en el momento de otorgar perdón. Fácilmente lo cercenamos; prácticamente lo anulamos. Frecuentemente se oye decir: «Le perdono, pero para mí ha terminado». Se ha extinguido la llama de un odio airado, pero queda el rescoldo del resentimiento. Se mantiene la enemistad. Al pensar en la persona «perdonada», se sigue sintiendo la misma tensión interior, la misma amargura y desazón que se sentía antes del pseudoperdón. Pero la retención de esos sentimientos tiene efectos gravemente nocivos. Es cobijar una víbora que va emponzoñando el espíritu. ¡Cuán sensata la advertencia de Lutero: «Ten cuidado, oh mortal; no quien te ofende te daña, sino tú mismo, que no perdonas, te causas un daño que ni el mundo entero podría inferirte!»⁸

El perdón cristiano incluye el olvido de las ofensas. Obviamente no podemos olvidar en sentido literal, a menos que suframos una pérdida total de la memoria. El olvido implícito en el perdón equivale a enterrar la ofensa, a no permitir que su recuerdo reavive la animadversión, a mantener la relación restaurada con el ofensor como si éste nunca nos hubiese agraviado. Esto es lo que Dios mismo hace cuando declara: «Nunca más me acordaré de tus pecados» (Is. 43:15). Sólo la práctica de un perdón auténtico, pleno, nos permite pedir con confianza: «Perdónanos nuestras deudas».

Por supuesto, la cuestión del perdón es bastante más amplia y compleja. Con lo que acabamos de exponer no queda dicho todo. ¿Qué hacer, por ejemplo, en el caso de que el ofensor persista en su actitud hiriente? En el plano de nues-

tra reconciliación con Dios, la reconciliación sólo es posible cuando nos arrepentimos de nuestros pecados y se los confesamos. De modo análogo, la restauración de una amistad rota a causa de una o muchas afrentas únicamente es factible cuando el culpable reconoce su falta, la confiesa al ofendido y cambia su comportamiento. Aquí sí es correcta la referencia a Mt. 5:21-26. Sin embargo, aun en los casos en que la reconciliación no llega a producirse por insensibilidad o contumacia del ofensor, el ofendido, si es cristiano, deberá desterrar de su espíritu el resentimiento y perdonar, «remitiendo la causa al que juzga justamente» (1 P. 2:23).

Por desgracia, no siempre llegamos a ese nivel de madurez y coherencia cristiana. No tratamos a quienes pecan contra nosotros con el espíritu propio de hijos de Dios. Ni olvidamos ni enterramos sus faltas y ofensas. Más bien las descubrimos y proclamamos a los cuatro vientos inflándolas con malevolencia.

Pero ese modo de actuar ¿no nos condena inexcusablemente? ¿Qué significado puede tener nuestra petición: «Perdónanos... como nosotros perdonamos»? Equivaldría a pedir: «Padre, descubre mis pecados a ojos de todo el mundo; críticoalos sin misericordia. ¡Humíllame, difámame, húndeme!».

Gracias a Dios, por su gracia, podemos evitar la caída en la cicatería de quien, perdonado, no sabe perdonar. Podemos orar y obrar impulsados por el amor, de modo tal que nos sea lícito atrevernos a pedir ser tratados como nosotros tratamos a nuestros semejantes. Gregorio de Nyssa se atrevió a sugerir en uno de sus sermones que nuestro comportamiento puede llegar a ser paradigmático para Dios mismo: «Jesús quiere que vuestra disposición sea un buen ejemplo para Dios. Invitamos a Dios a que nos imite: "Haz lo mismo que yo he hecho. Ímita a tu siervo, oh Señor, aunque sólo es un pobre mendigo y tú eres el Rey del universo.

8. M. Lutero, *op. cit.*, 97.

He mostrado gran misericordia a mi prójimo; imita la caridad de tu siervo, oh Señor».⁹

Tres factores poderosísimos abren ante nosotros la posibilidad de vivir en la esfera del perdón:

1. *El perdón que Dios nos ha otorgado a nosotros.* Nuestra deuda para con él era inmensa. Y él la ha cancelado total y definitivamente. Lo que ha hecho ha de inspirar y determinar nuestras acciones. Ésa es la conclusión a que llega Pablo: «Sed benignos unos con otros, misericordiosos, perdonándoos unos a otros, como también Dios os perdonó a vosotros en Cristo. Sed, pues, imitadores de Dios como hijos amados» (Ef. 4:32; 5:1). Sólo caben dos opciones: o cumplir lo indicado por el apóstol, o caer en la increíble villanía del siervo cruel descrito en la parábola de los dos deudores (Mt. 18: 23 ss). Por mucho que nosotros hayamos de perdonar, será siempre infinitamente mayor la deuda que Dios nos ha condonado a nosotros. Su perdón debe generar nuestro perdón.
2. *El ejemplo de Cristo*, quien «cuando le maldecían, no respondía con maldición» (1 P. 2:23), sino que clamaba: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc. 23:24). Sus palabras «ejemplo os he dado» (Jn. 13:15) tienen aplicación a todos los actos de su vida. También al otorgamiento del perdón a quienes nos afrentan y nos hieren.
3. *La acción del Espíritu Santo en nosotros.* Por él, «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones» (Ro. 5:5). Es el amor que llevó a Cristo a morir por los impíos (Ro. 5:6), por los pecadores y enemigos (Ro. 5:9, 10). Si ese amor no se manifiesta en nuestro comportamiento, ¿podremos asegurar que el Espíritu Santo mora en nosotros? «Y si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, el tal no es de él» (Ro. 8:9).

9. Cit. por W. Barclay, *op. cit.*, 110.

Los perdonados somos llamados a perdonar. Y podemos responder positivamente al llamamiento. Respondamos humildemente. Por nuestra práctica del perdón, el *nombre* de Dios es santificado, su *reino* se hace visible, su *voluntad* se cumple en la tierra con un reflejo del cielo.

«Padre... ¡Perdónanos! ... Perdonamos».

Sexta petición

«Y no nos metas en tentación, mas líbranos del mal»

El perdón divino, solicitado en la petición anterior, no es suficiente para resolver la totalidad del problema espiritual que plantea el pecado. ¿De qué serviría que Dios nos perdonara una, cien, mil veces, si de modo inevitable siempre hubiéramos de sucumbir al impulso de nuestras tendencias pecaminosas? Al perdón de Dios debe unirse su protección a fin de que no seamos víctimas constantes de las fuerzas del mal. A esta necesidad responde la sexta y última petición que, en frase doble, hallamos en el Padrenuestro. Si la anterior nos da paz tras las caídas de la jornada, esta última nos infunde aliento para afrontar los riesgos morales del nuevo día. Todo creyente puede decir con Lutero: «Con la quinta petición me acuesto; con la sexta me levanto».

No nos metas en tentación

El verbo «tentar», tanto en el Antiguo Testamento (Heb. *nasah*) como en el Nuevo (gr. *peirazō*), significa, por lo general, someter a prueba. Esta acción podía —y puede— tener un propósito saludable: el robustecimiento de la fe y la demostración de su autenticidad. Tal fue el caso de Abraham, a quien Dios «tentó» o probó al pedirle el ofrecimiento de su hijo Isaac en sacrificio (Gn. 22). Análoga finalidad tuvieron las dificultades a que Israel fue sometido durante su pe-

regrinación por el desierto (Dt. 8:2) o el problema de la convivencia con pueblos paganos en Palestina (Jue. 2:22; 3:1, 4). Benéfica fue también la intención divina al someter a prueba a Job.

El mismo sentido positivo tiene la tentación en algunos textos del Nuevo Testamento (1 P. 1:6; 4:12), por lo que la experiencia de la prueba, en el fondo, debe ser motivo de gozo (Stg. 1:2, 3, 12). La probación entra en el programa de Dios. Su propio Hijo unigénito «fue llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado» (Mt. 4:1), y el mismo camino han de seguir los hijos de Dios en Cristo, pues «no es el discípulo más que su Maestro, ni el siervo mayor que su señor» (Mt. 10:24). Como aseveraba Tertuliano, «nadie que no haya pasado por la tentación puede entrar en el reino de los cielos».¹

Este elemento probatorio en la experiencia cristiana no se debe a ningún sentimiento de complacencia por parte de Dios en el sufrimiento de sus hijos. Él «no humilla ni aflige por gusto a los hijos de los hombres» (Lam. 3:33). Pero sabe que no hay sucedáneos que permitan prescindir de tal elemento, esencial para la vigorización espiritual. El árbol se enraíza tanto más sólidamente cuanto más fuerte es el viento que lo azota. Nuestro organismo físico incrementa su capacidad inmunológica cuando ha sufrido el ataque de virus u otros agentes patógenos. Y algo parecido sucede en la vida espiritual. Como ya hemos indicado, la prueba tiene efectos vivificantes. Santiago expresa este hecho con palabras muy significativas cuando, refiriéndose al varón que soporta la tentación, declara: «recibirá la corona de la vida» (Stg. 1:12). La frase no debe hacernos pensar únicamente en una bendición escatológica, sino en una vida de plenitud espiritual resultante de la prueba, beneficio que sigue inmediatamente al triunfo sobre la tentación.

1. Tertuliano, *De baptismo*, 20, 2.

También Pablo era consciente de esta realidad, y si Santiago consideraba «bienaventurado» o dichoso a quien sufre y vence la tentación (Stg. 1:12), Pablo veía en las tribulaciones —siempre causa de prueba— un motivo para gloriarse (Ro. 5:3-5; 2 Co. 12:9, 10). Con más razón que Nietzsche, el creyente puede decir: «Todo lo que no me destruye me fortalece», con la particularidad de que ninguna prueba es suficientemente poderosa para destruirlo (1 Co. 10:13).

Pero la prueba siempre conlleva un riesgo, una posibilidad de fracaso. Adán no salió airoso de ella. Tampoco Israel, en muchas ocasiones. Sería incontable el número de creyentes, antes y después de Cristo, que han salido derrotados de la tentación. Es obvio, pues, que cada vez que somos tentados corremos el peligro de sufrir grave daño moral. De ahí la necesidad de pedir: «No nos metas en tentación».

Pero la súplica entraña una dificultad teológica. ¿Es Dios quien nos «mete» en situaciones que amenazan nuestra integridad espiritual? ¿Es él, en último término, el «tentador»? En el Antiguo Testamento a menudo se atribuye a Dios la causalidad en todo cuanto acontece (Ej. Is. 45:7; Am. 3:6), con objeto de exaltar su soberanía. Ello, probablemente, dio lugar a la redacción de plegarias en las que se invoca a Dios como si fuera de modo directo el autor de la incitación al pecado. J. Jeremias cita una antiquísima oración judía vespertina, supuestamente bien conocida en tiempo de Jesús:

«No conduzcas mi pie al poder del pecado
y no me lleves al poder de la culpa,
y no al poder de la tentación,
y no al poder de la infamia».

E inmediatamente después da su explicación exegética: «Tanto la yuxtaposición de los conceptos pecado, culpa, tentación, infamia, como el giro “conducir al poder de”, muestran que la oración judaica de la noche no pensaba en una intervención inmediata de Dios, sino más bien en una permisión suya: empleando una expresión gramatical técnica, el

causativo tiene aquí matiz permisivo».² Lo mismo puede decirse de la petición del Padrenuestro.

Al considerar esta cuestión hemos de tener presente el conjunto de referencias bíblicas. De él se desprende que en algunos casos es Dios mismo quien, con fines altamente provechosos, dispone algún tipo de prueba para sus hijos. Es su Espíritu el que nos lleva al «desierto» de la tentación. Pero no siempre es así. Independientemente de la iniciativa ocasional de Dios, la mayor parte de nuestras tentaciones son resultado o de nuestra propia concupiscencia (*epithymia* – Stg. 1:13, 14), o de incitación satánica nacida del afán destructor del maligno. Éstas son las más peligrosas, pues no corresponden a un propósito positivo, sino todo lo contrario.

En cualquier caso, hemos de suplicar la protección del Padre celestial, sin la que difícilmente podríamos evitar la caída. No pediremos ser librados de la experiencia –inevitable– de la tentación, pero sí de sucumbir bajo su poder. Ésta era la interpretación dada por Orígenes a la sexta petición del Padrenuestro, a la que añadía la siguiente observación: «Quien cae en la tentación se queda dentro de ella, porque, a mi modo de entender, está apresado en su trampa».³ Y lo grave es que muchas veces la persona así caída se encuentra a gusto en su situación. Ha entrado en los dominios del mal y se instala en ellos. Del mismo modo que hay una «entrada en el reino de Dios» (Mt. 19:23) y una «entrada en la vida» (Mt. 19:17), así hay una entrada, consciente y deliberada, en el feudo del diablo y de la muerte que subyace bajo la tentación. Sabugal ha ampliado este pensamiento con gran acierto: «“Entrar en la tentación” es, pues, una expresión del todo análoga a entrar en el reino... o “entrar en la vida”..., designando en ambos casos el ingreso en el interior del espacio metafórico de la “tentación” y el “reino” o “la vida”. Ahora bien, el ingreso en estos últimos equivale a tomar

posesión definitiva de esa realidad salvífica: “entrar en la tentación” significa, en rigor, penetrar en su interior para –apropiándose y poseyéndola– participar personalmente de ella o entrar en comunión con ella; en otras palabras: *instalarse temporal o definitivamente en la tentación o sucumbir a ella*».⁴ ¡Terrible tragedia! Urge clamar al Padre solicitando su auxilio para librarnos de ella.

Son muchas las situaciones en que hemos de acudir a Dios con la sexta petición del Padrenuestro. En el Nuevo Testamento hay indicaciones de una hora escatológica de singular tribulación (Mt. 24:21) y tentación (Ap. 3:10). Características de esa hora serán la persecución contra el pueblo de Dios y la apostasía. ¿No estaremos viviendo ya los antecedentes de esa época dramática? Nunca antes se habían coligado tantas y tan poderosas fuerzas contra Dios y su reinado. El mundo, particularmente el occidental, se va haciendo cada vez más ateo y anticristiano. La fe y la moral cristianas son objeto de renovados ataques, frontales o solapados, o de menosprecio, calumnia y escarnio.

Pero la tentación no se limita a un momento determinado de la historia ni a unas formas concretas de oposición al testimonio evangélico. Es una experiencia común a todos los tiempos con una amplísima diversidad de manifestaciones. Lutero dividía las tentaciones en dos grandes grupos: las que nos vienen por el lado izquierdo y las que nos atacan por el lado derecho. «Las primeras incitan al odio, a la amargura, a la desgana y la impaciencia. Sobrevienen éstas a la enfermedad, la pobreza, la deshonra y a todo lo que causa dolor... Las tentaciones del lado derecho son las que incitan a la impudicia, la lujuria, la soberbia, la avaricia y la vanidad y consisten, además, en todo aquello que nos complace, particularmente cuando se hace nuestra voluntad, se alaban nuestras palabras, consejos y acciones y se nos honra y tiene en alta estima. Esta clase de tentación es la más dañina...».⁵

2. J. Jeremias, *Abba*, 233.

3. Orígenes, *De la oración*, 29, 9.

4. Santos Sabugal, *Abba*, 710.

5. M. Lutero, *op. cit.*, 106, 109.

Entre estas últimas formas de tentación podríamos colocar igualmente algunas en las que incluso los más «santos» pueden caer con facilidad: el engreimiento, la envidia, la intolerancia, la falta de amor, las ansias de poder y autoridad, la hipocresía que envuelve en apariencias externas una gran miseria interior. Estos pecados pueden aparecer —y frecuentemente aparecen— en el ámbito de la comunidad cristiana, en el campo del servicio al Señor. Por eso han sido denominados «pecados del santuario». Quien queda prendido en sus redes no sólo sufre personalmente las consecuencias. Causa dolor y grave daño a su alrededor.

Más importante, sin embargo, que las formas de pecado a que puede incitarnos la tentación, es la naturaleza misma de ésta. Siempre equivale a una tremenda confrontación. Por un lado, se yergue nuestro yo, ávido de autonomía, de bienestar y placer. Por otro, está Dios con las demandas morales de su santa ley que exigen nuestra confianza y nuestra obediencia, cueste lo que cueste.

En esa confrontación podemos llegar a la osadía, tan ridícula como impertinente, de «tentar a Dios», de pretender que su voluntad y su actuación se sometan a nuestras apetencias, por lo general pecaminosas. Dios deja de ser sujeto para convertirse en objeto de malévolos pruebas. ¡Locura! Así tuvieron que reconocerlo los israelitas que una y otra vez tentaron a Dios en el desierto asediándolo con sus quejas y sus peticiones caprichosas (Éx. 17:7; Nm. 14:22, 23; Sal. 78:18, 41, 56; 95:9). Pero esa pretensión siempre fracasa. No podría ser de otro modo. Dios no puede dejar de ser Dios. Ante el Creador, la criatura sólo puede adoptar una posición: la de la sumisión. Pero no la sumisión forzada de un esclavo, sino la de un hijo que confiadamente y con gozo se pone en las manos del Padre sabio, justo y misericordioso.

Apartar al hombre de esa sumisión es la finalidad de toda tentación satánica. Así se puso de manifiesto en el Edén. Y en el desierto de Judea adonde fue llevado Jesús. En ambos ejemplos se pone de relieve la sutileza de la tentación. En

el primero observamos una desfiguración de la verdad que podía hacer pensar en arbitrariedad por parte de Dios. ¿Por qué había de reservarse exclusivamente para sí, sin compartirlo con sus criaturas humanas, hechas a su imagen, el conocimiento del bien y del mal? ¿No sería cierto que Dios no quería rivales semejantes a él? Y no fue menor la sutileza en la triple tentación de Jesús, aunque las formas de ésta variaron considerablemente. El diablo insta al Hijo de Dios a realizar acciones totalmente lícitas en sí: satisfacer su hambre mediante pan, acreditar su filiación divina mediante un milagro espectacular y conquistar el mundo por el camino más corto y menos costoso. Pero las tres proposiciones satánicas estaban en oposición a los propósitos de Dios.

La verdad es que no siempre lo lícito es conveniente (1 Co. 6:12). Las cosas buenas intrínsecamente, como lo es el pan, si nos apartan de la lealtad a Dios, se convierten en pecaminosas. Este hecho trae una vez más a nuestra mente la peligrosidad de algunas bendiciones. Por ejemplo, la facilidad con que un éxito, resultado de la gracia divina, nos hincha de vanagloria; el celo por la verdad nos hace excesivamente intolerantes; la honrosa posición de ministros de Cristo nos encumbra a detestables alturas de autoritarismo; la posesión de la verdad inculca en nosotros la idea falsa de que nuestro dogmatismo es fidelidad y que no caben más interpretaciones válidas de la verdad que la nuestra (de ese dogmatismo a la pretensión —más o menos inconsciente— de infalibilidad sólo hay un paso). En todos estos casos se ha producido caída en una tentación sutil generada en las regiones de la experiencia misma de la fe. Expresa una verdad tan evidente como triste el aforismo «la corrupción de lo mejor es lo peor».

Nadie está a salvo de las tentaciones, ni de las más claras y violentas ni de las más suaves y solapadas. Pablo conocía muy bien el porqué de su palabra admonitoria: «El que piensa estar firme, mire que no caiga» (1 Co. 10:12). Ante tan solemne advertencia, no estará de más que hagamos nuestra la súplica del salmista: «¿Quién podrá descubrir sus propios

errores? Absuélveme de los que me son ocultos. Preserva también a tu siervo de la insolencia; que no se ensoñee de mí; entonces seré irreprochable y quedará libre de grave delito» (Sal. 19:12, 13).

Pero no sólo de la soberbia insolente debemos ser preservados, sino de toda claudicación y caída en el mal. Por eso una y otra vez hemos de pedir: «No nos metas en tentación».

Esta petición, sin embargo, no debe estar inspirada solamente en lo grave del peligro. Ha de brotar del corazón con acentos de triunfal confianza. A un santo temor debe unirse la certidumbre de que Dios atenderá favorablemente a quien invoca su ayuda. Su respuesta está garantizada por el ministerio intercesor de Cristo, quien, ante las tentaciones de los suyos ruega por ellos para que su fe no falte (Lc. 22:32; Ro. 8:34). La eficacia de su intercesión está asegurada no sólo por la suprema autoridad que le ha sido dada en el cielo y sobre la tierra (Mt. 28:18), sino también por la comprensión y la compasión de quien fue tentado en todo según nuestra semejanza (He. 4:15). «En cuanto él mismo fue probado... es poderoso para venir en auxilio de los que son tentados» (He. 2:18).

Su socorro nos llega mediante la acción del Espíritu Santo, su vicario, a quien Jesús mismo dio el nombre de Paracleto (Jn. 14:16ss; 16:13-15), es decir, el que está al lado para ayudar guiando, aconsejando y fortaleciendo. Por su acción, el espíritu del creyente es investido de poder (2 Ti. 1:7) para que logre ser «más que vencedor» en todas las pruebas «por medio de Aquel que nos amó» (Ro. 8:37). De este modo se cumple la alentadora promesa comunicada por Pablo: «No os ha sobrevenido ninguna tentación que no sea humana; pero fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados más de lo que podéis resistir, sino que proveerá también juntamente con la tentación la vía de escape para que podáis soportar» (1 Co. 10:13).

Si hubiéramos de resumir lo expuesto, diríamos que

nuestra experiencia de la tentación presenta una doble faceta, con un contraste tan vivo como el que ofrece la comparación entre Adán y Cristo. En Adán —somos sus descendientes— y como Adán, somos tentados y caemos. En Cristo, por Cristo y como Cristo, somos tentados y vencemos. ¿Siempre? Siempre que Cristo nos llene por medio de su Espíritu.

Mas libranos del mal

El término «mal» (gr. *poneros*) puede tener dos significados: el mal o lo malo y el malvado, el maligno. Ambos aparecen con frecuencia en el Nuevo Testamento. Unas veces *poneros* equivale a mal moral, a acción injusta, falta o delito. Ése es el sentido de la palabra en la pregunta de Pilato: «¿Qué mal ha hecho?» (refiriéndose a Jesús) (Mt. 27:23). Otras veces el término es adjetivo unido a algún nombre. Así leemos de hombres malos (2 Ti. 3:13), de tiempos malos (Ef. 5:16), de un mundo malo (Gál. 1:4). Desde el punto de vista moral, todo lo que nos rodea es malo. Todo ejerce una influencia dañina de la que debemos ser librados.

Pero también se hace mención en la Biblia de un corazón malo (Heb. 3:12). Es el corazón de todo ser humano por naturaleza. El mal no se halla solamente en el exterior. Habita también en nuestro interior. Si me dispongo a hablar de hombres malos, debo empezar hablando de ese hombre malo que soy yo. Es inútil que tratemos de ocultar o disimular nuestra verdadera identidad. Juan Ramón Jiménez daba comienzo a uno de sus poemas con esta frase: «Yo no soy yo...». Por supuesto, sus palabras no deben interpretarse literalmente. Lo que sigue, de contenido profundo, muestra lo problemático del alma humana, dolorosamente escindida. Pero son muchas las personas que, en su afán de exculparse a sí mismas de sus malos actos e inclinaciones, niegan ser lo que realmente son. ¡Vana quimera! Yo soy yo con toda mi carga de humanidad caída, con mis pasiones y debilidades, con mi egoísmo y mi

orgullo, con mis enojos y resentimientos, con mi tendencia a lo terrenal y no a lo celestial. Verdad es que Dios ha puesto en mí una nueva naturaleza, un nuevo yo; pero sobrevive mi yo antiguo, causa de gran parte de mis males. Por eso tengo que orar: «De ese yo, que yo aborrezco, líbrame, Señor».

Examinemos ahora la segunda parte de la petición traduciendo el *poneros* por «el malo», es decir, Satanás. Ésta fue la traducción preferida por los padres orientales de la Iglesia a partir de Orígenes.

Fue el diablo el que tentó a Jesús, el que solicitó poder para zarandear a los apóstoles como a trigo (Lc. 22:31), el que incitó a Judas a la traición (Lc. 22:3) e indujo a Ananías y Safira a mentir (Hch. 5:3), el que intenta seducir al creyente para extraviarlo (2 Co. 11:3), el que, «como león rugiente, anda alrededor buscando a quien devorar» (1 P. 5:8). Él es el gran adversario, causante de incontables tentaciones.

Al pisar terreno de la demonología debemos ser prudentes. No podemos reavivar las fantasías medievales con sus extravagantes imágenes del diablo. Tampoco es sensato ver demonios por todas partes y atribuir a intervención satánica hechos (enfermedades, por ejemplo), que tienen causas puramente naturales. La puerilidad y la exageración fertilizan el escepticismo de quienes tildan de ridícula toda idea de un diablo real.

Por otro lado, sería erróneo interpretar todos los textos bíblicos que se refieren al diablo y sus huestes como pura mitología. Aun prescindiendo de la literalidad con que en buena exégesis han de aceptarse muchos relatos bíblicos, en particular los relativos a exorcismos, parecen innegables muchos fenómenos difíciles de explicar si se rechaza totalmente la existencia de poderes espirituales invisibles que intervienen en la vida de los humanos. El auge de diversas formas de ocultismo en los países occidentales, con adeptos de todas las clases sociales y culturales, no puede identificarse con la etiqueta de «snobismo». El hecho de que no sólo el ocultismo sino incluso el satanismo, con sus ritos y

sus horripilantes sacrificios (algunos con víctimas humanas) se extiendan increíblemente en países civilizados, hace pensar que tales fenómenos tienen como causa raíces profundas que penetran en terrenos misteriosos más allá de la propia persona y del grupo social a que pertenece.

El misterio es aclarado por la Sagrada Escritura y el resumen de lo que ésta nos enseña nos lo ofrece Pablo al escribir: «No tenemos lucha contra sangre y carne —adversarios humanos— sino contra principados, contra potestades, contra los dominadores de este mundo de tinieblas, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes» (Ef. 6:12), sometidas al «príncipe de la potestad del aire, el espíritu que ahora actúa en los hijos de desobediencia» (Ef. 2:2), «el príncipe de este mundo» (Jn. 16:11).

Nadie debiera pasar por alto despectivamente la revelación bíblica. Nunca como en nuestro siglo había aparecido la humanidad con rasgos demoníacos tan sobrecogedores. La injusticia, la brutalidad y la violencia han llegado a tales extremos que cuesta ver en ello solamente la horrible capacidad del hombre para el mal. En algunos momentos parecen extrahumanas las fuerzas que pugnan por la destrucción humana, tanto en el orden físico como en el moral. La única explicación plausible, pese a las negaciones y burlas de los escépticos, es que detrás de todos los males que atormentan al mundo está «el Malo».

La influencia de tan siniestro adversario no afecta solamente al mundo, divorciado de Dios. Llega también al pueblo de Dios. Se manifiesta en la experiencia de cada cristiano. El hecho de ser hijos de Dios no impide que el diablo nos asedie. Recordemos las palabras de Jesús recogidas por Lucas (Lc. 22:31). Sus discípulos pueden ser violentamente zarandeados por el maligno. Como nos enseñó a cantar Lutero, «con furia y con afán acósanos Satán».

Esa furia se hace patente en la persecución, en las grandes pérdidas, en tribulaciones duras, en enfermedades dolorosas, en la muerte de seres amadísimos, en la angustia del

abandono o la soledad. Ante el embate de estas aflicciones, ¡cuánto necesitamos clamar a Dios para que nuestra fe no falte! Pero la fe, robustecida en la prueba, resiste victoriosamente las mayores adversidades. Helmut Sauter, en su comentario ilustrado sobre el Padrenuestro, refiere la experiencia de un joven rabino que hufa en un bote, con su esposa y su hijito, de la Inquisición española. En la travesía perecen la madre y el niño. Elevando sus manos al cielo, el judío se dirige a Dios con una oración patética: «Dios de Israel, aquí estoy, huyendo a fin de poder servirte sin ser molestado, para cumplir tus mandamientos y santificar tu nombre. Pero tú lo has hecho todo para que no crea en ti. Si piensas que lograrás apartarme de tu camino, te digo, Dios y Padre mío, que no lo conseguirás. Puedes matarme, quitarme lo mejor y lo más querido de cuanto tengo en el mundo. Puedes atormentarme hasta la muerte, pero yo siempre creeré en ti, te amaré... ¡aun a pesar tuyo!». ⁶ Podemos criticar la teología de este hombre, pero tenemos que admirar la victoria de su fe en una experiencia de tentación en la que probablemente muchos de nosotros habríamos naufragado.

Pero no siempre ataca el diablo con la fiereza del león. A veces lo hace como lobo vestido de oveja o como serpiente astuta que sabe adaptarse a todos los terrenos, a todas las situaciones, usando en cada caso la táctica más conveniente. La mente demoníaca sabe combinar magistralmente todos los factores y circunstancias que concurren en la vida de una persona para hacer de ella su presa. Un disgusto, un desengaño, una experiencia de gran frustración, una hora de desaliento, de soledad o depresión, un momento de perplejidad ante los problemas teológicos que plantea el sufrimiento con la aparente ausencia de Dios, la prosperidad de los malvados y las penalidades continuas de muchos creyentes, todo es material excelente que el diablo usa para aumentar la carga explosiva en el momento del ataque. Llegado el momento oportuno,

susurra en el oído del alma: «Vive tu vida; no seas ingenuo. Tienes derecho a gozar de ella con todo lo que te ofrece y te daría si no estuvieses cegado por tus prejuicios morales y religiosos, por tus pueriles ideales románticos sobre la justicia, el amor, la lealtad, la conciencia... Es hora de que acabes con tus represiones. Has perdido los mejores años de tu vida; pero aún te queda mucho por delante. Decídetes antes de que sea demasiado tarde». ¿Quién no ha escuchado alguna vez esa voz? Voz suave, con acentos de lógica, pero es la voz del «padre de mentira» (Jn. 8:44), de aquel que es «homicida desde el principio» (id.) ¡Cuán importante es que en esos momentos de mayor vulnerabilidad, siguiendo la admonición del Maestro, velemos y oremos para no caer en la tentación! (Mt. 26:41).

Probablemente el gran Enemigo es sabedor de sus lindes. En el libro de Job se nos muestran las limitaciones a que se ve sometido por la soberanía de Dios. Pero, si no puede hundirnos, hará todo lo posible por anularnos espiritualmente. Puede resignarse a que sigamos siendo cristianos, pero intentará por todos los medios hacer de nosotros creyentes tibios, aletargados, dominados por la autocomplacencia, cuando no por un espíritu genuinamente farisaico, alejados de toda actitud seria de compromiso en el servicio de Cristo; a poder ser, inactivos, pero en cualquier caso carentes de intensidad espiritual.

El «Malo» es tan terriblemente sagaz como incansable. Ciertamente es temible. También en su famoso himno de la Reforma se refiere Lutero al poder demoníaco y declara: «cual él no hay en la tierra». Pero no debiera esta realidad, oscura y desalentadora, nublar otra superior, esplendorosa. Si el diablo es poderoso, Dios, nuestro Padre, es omnipotente. Es Señor soberano en cielos y tierra. Además, Dios ha irrumpido en la historia. Encarnado en Cristo, vino al mundo «para deshacer las obras del diablo» (1 Jn. 3:8). Satanás es el «fuerte», pero Cristo es «el más fuerte» que lo vence y despoja (Mt. 12:24-29). Algo de esta derrota se vislumbra en

6. H. Sauter, *Vater unser*, tyrolia Verlag. Innsbruck-Wien, 77.

la visión descrita por Jesús a sus discípulos: «Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc. 10:18). Pero el triunfo de Jesús se consumaría gloriosamente en su muerte y resurrección. La cruz, que parecía el éxito definitivo de Satán, fue el arma que hirió gravemente su cabeza, como simbólicamente se había anticipado poco después de la caída de Adán (Gn. 3:15). La gloria de este suceso sería aumentada el domingo de pascua al levantarse Cristo vencedor de la muerte. Éste es el último gran enemigo (1 Co. 15:26) dependiente del imperio del diablo (He. 2:14). Pero es un enemigo tan derrotado como el diablo mismo. Por eso, cuando en el Padrenuestro rogamos «líbranos del Malo», estamos invocando un beneficio garantizado por la gran victoria de Jesús. Por consiguiente, nuestra petición debe estar impregnada de confianza. La vieja «serpiente», pese a haber sido irremisiblemente herida en la cabeza, seguirá azotando con sus coletazos a los santos del Señor; pero su poder y el tiempo de su acción están delimitados. Se acerca el día en que se cumplirá la promesa apostólica: «El Dios de paz aplastará en breve a Satanás bajo vuestros pies» (Ro. 16:20).

Entretanto habremos de luchar para no ser derrotados por él. Tendremos que «velar y orar» para no caer en tentación. A menudo el secreto de la victoria será la huida de las situaciones propicias a la derrota (1 Ti. 6:11 y contexto). Siempre es peligrosa la presunción de quien se cree a salvo de toda caída. Aun el más santo puede hundirse (1 Co. 10:12). Pero una fe humilde, nutrida de las promesas de Dios y enraizada en los triunfos de la cruz y la resurrección de Cristo, puede vencer al Maligno y sus aliados (1 Jn. 2:14b; 5:4).

Con esa fe el creyente, al rogar: «líbranos del mal (o del Maligno)», puede añadir, esperanzado y gozoso: «¡Nos librarás!»

La Doxología

**«Porque tuyo es el reino,
el poder y la gloria,
por todos los siglos. Amén.»**

Estas palabras constituyen una confesión de fe con la que la Iglesia ha expresado su confianza en que Dios contestará las peticiones del Padrenuestro. Suenan como una explosión de júbilo triunfal. En medio y por encima de todos los males, peligros y pruebas, está nuestro Padre celestial como Señor supremo, todopoderoso, eternamente soberano. Nuestras súplicas tendrán cumplida respuesta.

La crítica textual es hoy prácticamente unánime en reconocer que esta conclusión, que no aparece en los manuscritos más antiguos y acreditados, no formaba originalmente parte de la oración enseñada por Jesús, sino que fue añadida cuando el uso litúrgico de ésta se introdujo en el culto. Una adición de este tipo estaba en consonancia con la práctica judaica de concluir las plegarias con análogas doxologías. De todos modos, la agregación al texto del Padrenuestro se efectuó en época muy temprana, pues aparece ya en la *Didajé* (probablemente finales del siglo I).

Es indudable que muy pronto las comunidades cristianas asumieron la doxología como expresión de alabanza y como testimonio de certidumbre respecto a la respuesta divina. Sus palabras están impregnadas de piedad bíblica y son como un eco de la admirable oración laudatoria de David: «Tuya es, oh Yahvéh, la magnificencia y el poder, la gloria, la victoria

y el honor... Tuyo, oh Yahvéh, es el reino, y tú eres excelsa sobre todos» (1 Cr. 29:11). De ahí que cada una de esas palabras sea una fuente de inspiración para cada creyente y para la Iglesia.

En el fondo, la doxología del Padrenuestro es una respuesta de fe relativa a las peticiones hechas: el nombre de Dios será santificado. Vendrá su reino. Será hecha su voluntad en la tierra como en el cielo. No nos faltará el pan nuestro de cada día. Nuestros pecados serán perdonados. En la tentación no seremos vencidos. Seremos librados del mal y del Maligno. Así será porque estamos en las manos de nuestro Padre y suyos son «el reino, el poder y la gloria».

«Tuyo es el reino»

La autoridad suprema no corresponde a ninguno de los reyes o gobernantes de este mundo. Corresponde a Dios. La ignorancia de esta verdad ha llevado a algunos hombres a pretensiones absurdas. Ya el antiguo rey de Babilonia, ensoberbecido, había dicho: «Subiré al cielo; por encima de las estrellas de Dios levantaré mi trono... y seré semejante al Altísimo» (Is. 14:13ss). Pronto el curso de los acontecimientos pondría de manifiesto su locura y pudo decirsele: «Has sido derribado hasta el Seol, a lo profundo del abismo» (Is. 14:15).

Los sucesivos imperios surgidos a lo largo de la historia, en sus épocas de apogeo, parecían indestructibles. Pero uno tras otro fueron debilitándose hasta su completo desmoronamiento y extinción. Todavía recuerda el mundo la arrogancia con que el nazismo alemán proclamaba el establecimiento del milenio de su régimen y recuerda, asimismo, el estruendoso derrumbamiento del III Reich. Hasta los gobiernos dictatoriales más ferreos tienen su fin. Así, al parecer, empiezan a entenderlo muchos pueblos. Y avanza el «reino» de las democracias. Se perfila incluso la culminación de los procesos

de integración económica y política que se observan en los países occidentales, como la creación de un «imperio» de dimensiones mundiales que regirá definitivamente los destinos de la humanidad. Los dirigentes de tal imperio —se piensa— serán los soberanos del mundo entero. ¡Vana ilusión! Siempre será cierto que, en último término, la soberanía pertenece a Dios y que, como reconoció Nabucodonosor, «el Altísimo es dueño del reino de los hombres, y a quien quiere lo da» (Dan. 4:17).

Tampoco el príncipe de este mundo disfruta de un predominio absoluto. Como vimos al comentar la sexta petición, actúa como el gran derrotado. Dios puede permitirle aún la prosecución de su actividad maléfica, pero siempre bajo su soberano control. Como en el caso de Job, el diablo nunca podrá traspasar los límites que Dios le imponga. Sólo de modo muy relativo puede aceptarse que son suyos «los reinos de este mundo y la gloria de ellos» y a quien quiere los da (Mt. 4:8, 9). Reina entre los hombres porque éstos se someten voluntariamente a las fuerzas del mal en su empeño de «liberarse» de Dios. Pero ese reinado es una usurpación que concluirá cuando los reinos de este mundo vengan a ser «de nuestro Señor y de su Cristo» (Ap. 11:15). E incluso ahora su dominio presente no equivale a soberanía absoluta. El único Soberano, a quien todo y todos están sometidos, es nuestro Padre celestial. Él tiene la última palabra, porque aun ahora «suyo es el reino».

«Y el poder»

La idea del poder ha cautivado siempre a los hombres. Y de ella han nacido la soberbia, la ambición, el afán de predominio sobre otros seres humanos, la violencia, la tiranía. Los males más graves que ha sufrido la humanidad se han debido a las ansias de poder sentidas por individuos y pueblos.

Esta triste realidad, sin embargo, no ha producido frutos de humildad. Más bien ha ocurrido lo contrario. Y hoy la ficción del «superhombre» predicada por Nietzsche parece haber conquistado el pensamiento y la voluntad del mundo. Se busca por todos los medios cuanto pueda proporcionar supremacía: dinero, posición social, encumbramiento político. Las naciones aspiran a ser o seguir siendo grandes potencias. Se formenta con orgullo el poder de la ciencia, de la técnica, aunque frecuentemente sea en detrimento del equilibrio ecológico o social, aunque aumenten alarmantemente los más terribles medios de destrucción. Pese a todos los riesgos, el hombre de nuestro tiempo sigue obsesionado con la idea de un poder ilimitado, y sueña con una humanidad poco menos que omnipotente.

Lo más grave de esta obsesión es que a menudo va emparejada con el desafío a la soberanía divina. El espíritu de Babel sigue inspirando gran parte de las empresas humanas. Hoy quizá más que nunca la actitud de la sociedad occidental es la de los reyes y príncipes del Salmo 2. Conspira «contra el Señor y contra su ungido diciendo: “Romparamos sus ligaduras y echemos de nosotros su yugo”» (Sal. 2:2, 3). La evolución histórica parece claramente encaminada al cumplimiento de Apocalipsis 13. Fuerzas humanas y demoníacas, poderes políticos, económicos, sociales y religiosos se coligan para que triunfe el Anticristo. Pero «el que mora en los cielos se reirá; el Señor se burlará de ellos. Luego les hablará en su furor y los turbará con su ira» (Sal. 2:4, 5).

El mayor poder humano está siempre expuesto a su destrucción. Unas veces a causa de la fragilidad inherente a la humana naturaleza. Nabucodonosor, orgulloso de lo grande de su imperio, fue humillado hasta el nivel de las bestias como consecuencia de una enfermedad mental (Dn. 4). Herodes Agripa, cuando podía considerarse en el apogeo de su reinado, sufrió súbitamente una dolencia repulsiva que le llevó a la muerte (Hch. 12:20-23). Otras veces, la potencia humana sucumbe ante fuerzas superiores, particularmente cuando

trata de oponerse a Dios. Tal fue la experiencia del faraón egipcio en los días del éxodo israelita.

También los poderes diabólicos están condenados al fracaso, como se puso de manifiesto durante el ministerio de Jesús. El reino de Satanás fue mortalmente herido con la irrupción del reino de Dios en la persona de su Hijo. ¡Cuán débil resulta el poder de los demonios ante la fuerza del Espíritu de Dios puesta en acción por la voz de Cristo! (Mt. 12:24-29).

Sólo el poder de Dios permanece supremo, invencible. Y no como una mera fuerza arrolladora de toda oposición, sino como expresión del carácter divino. Ese poder, al actuar, siempre muestra la justicia, la santidad, el juicio y la gracia de Dios.

Su supremacía se mantiene desde el principio. Se hizo patente en la creación (Is. 40:26). No es menos evidente en la providencia, mediante la cual preserva su creación y rige en último término el destino de individuos y pueblos (Jer. 27:5). Y es innegable su manifestación en el curso de la historia. Así lo entendió Israel desde su salida de Egipto (Éx. 15:6; 32:11). De ello hay confirmación en toda la Escritura. Los hombres pueden tomar libremente todas las decisiones que quieran; pero siempre, consciente o inconscientemente, voluntaria o involuntariamente, contribuyen a la realización de los propósitos de Dios. Nabucodonosor y Ciro, por ejemplo, fueron instrumentos en las manos de Dios para cumplir los designios divinos respecto a Israel (Jer. 27:6ss; Is. 45:1-7). Esa hegemonía del poder de Dios perdurará hasta que se lleve a efecto la consumación de su reino.

Otro aspecto del poder de Dios es que tiene como finalidad la salvación de los seres humanos y la liberación de la creación entera del yugo de servidumbre a que fue sometida como consecuencia del pecado (Ro. 8:19ss). En el Nuevo Testamento el poder de Dios aparece revelado en Cristo, de acuerdo con lo que anteriormente se había profetizado acerca del Mesías (Is. 11:2). Cristo es la imagen de Dios por excelencia

y, en consecuencia, quien «sostiene todas las cosas con la palabra de su poder» (He. 1:3). Y en él se revela la capacidad divina para salvar eternamente a los que a Dios se acercan por su mediación (He. 7:25). Esta salvación incluye el oportuno socorro y protección a favor de los redimidos (He. 2:18; 1 P. 1:5).

No podía haber mayor motivo de inspiración para invocar la ayuda de nuestro Padre frente a la necesidad, la culpa y la tentación.

«Y la gloria»

También la gloria, al igual que el poder, es afanosamente buscada por el mundo.

La palabra, en sus acepciones más antiguas, significa luz, esplendor y también reputación, nombre, honra. Hoy se define como «fama y honor que resulta de grandes hechos y excelentes cualidades. Grandeza, magnificencia». Con este significado hallamos el término hebreo *kabod* en el Antiguo Testamento y el griego *doxa* en el Nuevo, así como en la Septuaginta.

Es en virtud de sus hechos y de sus excelentes cualidades que Yahvéh es llamado el Rey de la gloria (Sal. 24:8; comp. Sal. 71:19b; 145:4; Jer. 32:19).

Cuando Israel era instado a cantar la gloria del nombre de Dios (Sal. 66:2), se le invitaba a loar las excelencias del carácter divino, lo admirable de sus atributos: su justicia, su misericordia, su fidelidad.

También se usa el término *kabod* para expresar la manifestación impresionante de la presencia de Dios, como sucedió en el monte Sinaí (Éx. 24:17) o con motivo de la inauguración del tabernáculo (Éx. 40:34) y del templo (1 R. 8:10 ss).

A semejanza de la manifestación de su poder, la gloria de Dios se hace patente en la obra de la creación. «Los cielos cuentan la gloria de Dios y la expansión anuncia la obra de sus manos» (Sal. 19:1). Se revela igualmente en los grandes

hechos históricos (Is. 66:18, 19). Pero la manifestación suprema de la gloria de Dios tuvo lugar en la encarnación de su Hijo. «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y vimos su gloria, gloria como del Unigénito del Padre» (Jn. 1:14). En la persona y la obra de Cristo resplandecieron maravillosamente los rasgos del carácter divino: su santidad unida a su amor infinito. Lo vemos «lleno de gracia y de verdad» (Jn. 1:14).

Grande fue la gloria de Cristo en el monte de la transfiguración (Lc. 9:28, 29ss) y en la operación de milagros (Jn. 12:11). Pero no fue menor la gloria de su carácter, su rectitud moral, su humildad, su espíritu compasivo y su abnegación, tan sobresalientes durante el tiempo de su humillación en la tierra (He. 2:7). ¡Cuán diferente la gloria divina de la humana! Ésta fomenta el engreimiento, la vanagloria, y suele resultar hiriente para quienes la contemplan. La gloria de Dios inspira reverencia, temor santo y saludable, aliento. La gloria humana es transitoria, comparable a la flor de la hierba. «La hierba se seca y la flor se marchita, porque el viento del Señor sopló sobre ella» (Is. 40:5). La gloria de Dios, a semejanza de su Palabra, «permanece para siempre» (Is. 40:5-8). Muy a menudo la gloria de los grandes de este mundo se ha convertido en humillación, miseria, muerte, ante las cuales quien los ha visto no ha podido menos que exclamar: *Sic transit gloria mundi!*

En sentido absoluto y duradero, la gloria sólo pertenece a Dios (1 P. 5:10). Esta gloria tendrá la plenitud de su manifestación en la segunda venida de Cristo (Mt. 16:27; 19:28; Ro. 8:18) y de ella participaremos los redimidos (Col. 3:4). Este evento constituye la esencia de la esperanza cristiana (Ro. 5:2; 8:18; Col. 1:27; He. 2:10; 1 P. 5:1, 10). Pero la manifestación de la gloria de Dios no está reservada exclusivamente para el futuro escatológico. Ya ahora se hace evidente en la relación amorosa y solícita de Dios con su pueblo. Si, como hemos indicado, la gloria es la honra que resulta de grandes cualidades, hemos de recordar que una de las cuali-

dades características de Dios es la fidelidad (1 Co. 10:13). Corresponde a su gloria que no sucumba ni uno solo de sus redimidos (Jn. 17:12) y que todos ellos obtengan todo lo necesario para vencer y ser partícipes de su reino.

«Por todos los siglos»

El Reino, el poder y la gloria de Dios no son cosa de un momento. Son tan eternos como él mismo. Antecedan a la creación y proseguirán cuando los cielos y la tierra actuales hayan pasado para dar lugar a una creación nueva, cuando todo haya sido gloriosamente transformado, cuando hayan cesado las luchas y las tentaciones, cuando, sin necesidad de nada, disfrutaremos de la plenitud abundante del reino eterno.

Veinte siglos de cristianismo y los siglos anteriores son suficientes para demostrar que verdaderamente el reino, el poder y la gloria pertenecen a Dios, nuestro Padre. Los siglos futuros confirmarán su soberanía.

Bien podemos acercarnos a él confiadamente asumiendo las peticiones del Padrenuestro con la certeza de que tendrán favorable respuesta. Por consiguiente, sólo nos resta añadir una palabra final:

«Amén»

Según J. Jeremias, la palabra hebrea *amen*, tomada en préstamo del arameo, significa «ciertamente». «Es una fórmula solemne de la que se servía ya el israelita en los tiempos del Antiguo Testamento para hacer suya una doxología, un juramento, una bendición, una maldición o una imprecación. Se trata, sin excepción, de la respuesta de asentimiento que alguien da a las palabras de otro. Así ocurre también en 1 Co. 14:16; 2 Co. 1:20; Ap. 5:14; 7:12; 19:4. Por el contrario en los evangelios se usa *amén* –también sin excepción– para

confirmar las propias palabras. Y, por cierto, que este uso sin precedentes se limita estrictamente a las palabras de Jesús, en las que *amén* va seguido de *lego hymin* («os digo»), probable analogía con la fórmula kerigmática empleada por los profetas: «Así dice el Señor», fórmula con la que ellos querían expresar que sus palabras no eran de la propia sabiduría, sino que eran mensaje de Dios. El *amen lego hymin* que introduce las palabras de Jesús expresa su autoridad».¹

De la autoridad de la palabra de Cristo nace nuestra certidumbre. Por eso, al decir *amén*, expresamos no sólo un deseo («así sea»), sino la firme convicción de que *así será*. ¡Palabra preciosa! ¡Lástima que en muchos de nuestros cultos casi no se oye al final de una oración! Si llega a ser pronunciada, la voz de la congregación apenas es perceptible. Frecuentemente a la oración sigue el silencio (¿de reverencia o de indiferencia?).

Que tras elevar a Dios las peticiones del Padrenuestro salga de nuestros labios y de nuestro corazón un *amén* sonoro, ferviente, expresión de una fe viva en el poder, el amor y la fidelidad de nuestro Padre celestial.

1. J. Jeremias, *Teología del NT*, 50 s.

OTRAS OBRAS DE JOSÉ M. MARTÍNEZ

HERMENÉUTICA BÍBLICA

Amplio estudio de los principios y normas que deben regir la sana interpretación de las Sagradas Escrituras. (586 págs.)

MINISTROS DE JESUCRISTO (2 vols.)

Vol I: Consideraciones generales sobre el ministerio cristiano y Homilética.

Vol II: Pastoral.

JOB, LA FE EN CONFLICTO

Comentario de gran valor exegético, rico en reflexiones estimulantes, que ilumina de modo singular uno de los libros más fascinantes de la Biblia.

LA BIBLIA DICE...

Exposición evangélica de los grandes temas de la Escritura. Su contenido, profundo, pero sencillo y ameno, hace del libro un instrumento ideal para comunicar a inconvertidos las grandes verdades del Evangelio.

CRISTO, EL INCOMPARABLE

Breve comentario sobre la carta a los Colosenses analizado homiléticamente. (Agotado)

TU VIDA CRISTIANA-MANUAL DE INSTRUCCIÓN PARA NUEVOS CREYENTES

Doce edificantes estudios sobre los puntos fundamentales de la experiencia cristiana. Especialmente útil para el recién convertido; valioso para cuantos desean responder fielmente a la vocación divina.

POR QUÉ AÚN SOY CRISTIANO

Un testimonio apologético en el contexto del pensamiento contemporáneo. El autor escribió esta obra tras haber leído el ensayo de Bertrand Russell intitulado «Por qué no soy cristiano». En siete apretados capítulos hace José M. Martínez una exposición luminosa de las razones por las que millones de hombres y mujeres de todo el mundo siguen abrazados a la fe cristiana. Como obra apologética es probablemente la más actual de cuantas se han escrito en español. Sus páginas pueden resultar decisivamente orientativas para las personas con inquietudes religiosas. Y son, sin duda, bien apreciadas por quienes buscan confirmación para su propia fe o una ayuda para la evangelización del hombre de hoy.

OBRAS DE LAS QUE JOSÉ M. MARTÍNEZ ES COAUTOR

ESCOGIDOS EN CRISTO

Estudio bíblico-teológico de la doctrina de la Elección y otras doctrinas correlativas, seguido de una amplia exposición histórica en la que se analizan las diversas posturas sobre el tema a lo largo de los siglos. Coautor: Ernesto Trenchard.

IGLESIA, SOCIEDAD Y ÉTICA CRISTIANA

Enjundioso análisis de las relaciones entre pueblo de Dios y sociedad secular y documentado estudio acerca de la ética evangélica en contraste con el relativismo de la «nueva moral» propugnada en nuestros días. Coautor: José Grau.

TREINTA MIL ESPAÑOLES Y DIOS

Testimonio de fe evangélica en torno a los puntos suscitados por el cuestionario de J.M. Gironella en su obra «Cien españoles y Dios». Coautores: Francisco Lacueva, José Grau y Jordi Tremoleda. (Agotado)

LOS CRISTIANOS EN EL MUNDO DE HOY

Colección de trabajos publicados por la Alianza Evangélica Española en el transcurso de los últimos años sobre temas teológicos y éticos de palpitante actualidad. Entre ellos: la revelación y la Biblia, la unidad de la Iglesia y los acuerdos del Concilio Vaticano II, por escritores tan destacados como Ernesto Trenchard y José Grau. A una pluralidad de colaboradores se deben otros capítulos, entre ellos los relativos al divorcio y el aborto. A la pluma de José M. Martínez se deben los capítulos «El Evangelio eterno», «Teología de la liberación» y «Martín Lutero, 500 años después». El libro, en su conjunto, es una mina de instrucción que puede ayudar al lector creyente a enfrentarse con los problemas y los retos que plantea el mundo contemporáneo.

CASSETTES DEL DR. PABLO MARTÍNEZ

Una de las áreas más fructíferas en el ministerio de Pablo Martínez es la grabación y difusión de «cassettes» sobre temas psicológicos que preocupan a innumerables personas. Están realizadas en forma de entrevista, con preguntas y respuestas en lenguaje comprensible, y cubren un extenso abanico de problemas emocionales. Este material ha sido ampliamente utilizado en programas de radio con una acogida muy favorable por parte del público no evangélico. Su difusión ha llegado hasta lugares tan distantes como Colombia, Cuba y Hungría.

Serie «El cristiano y los problemas emocionales»

- La depresión
- La ansiedad
- Los sentimientos de inferioridad (timidez e inseguridad)
- Los sentimientos de culpa
- La soledad
- Las dudas
- ¿Por qué sufrimos?

Serie «El cristiano y las relaciones familiares»

- Matrimonio sano, matrimonio enfermo
- (Otras en preparación)

Para pedidos, o más amplia información, dirigirse a:

Sres. J. Phillips
Apartado 2110
08080 - Barcelona